

جامعة السوربون « ١ »
كلية الآداب

الخيال

عند ابن عربي واندرية جيد

رسالة دكتوراه « ٣ »
باللغة الفرنسية

تقديم
صالح عظيمه

١٠٠٣٠٩٠

إشراف
د. روجيه ارنالدينز
د. بيير تيبه



باريس ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٣ م

UNIVERSITE DE PARIS I
PANTHEON-SORBONNE

L'IMAGINATION
CHEZ IBN ^CARABI
ET ANDRE BRETON

Tome I

Thèse pour le Doctorat de troisième cycle

présentée par :

Monsieur Saleh OUDAIMAH

Sous la direction de Messieurs les
Professeurs Roger A R N A L D E Z
et Pierre T H I L L E T

Paris 1983

Dédicace

A mon père qui désirait tant voir ce travail pour s'en réjouir, mais auquel la mort a interdit la réalisation de ce désir,

A ma mère, qui m'attend avec le soleil dans mon village,

A ma femme Hanan, à mes enfants Maysson, Ali-Mourtadha et Maryam, qui m'ont aidé dans les difficultés durant mon long séjour en France,

A mon frère Mohammed, qui recherche l'inconnu.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier Monsieur Roger ARNALDEZ,
Professeur émérite à l'Université Paris IV et Monsieur
Pierre THILLET, Professeur à l'Université Paris I,
sans lesquels mes recherches n'auraient pu aboutir.

TRANSLITTERATION

Nous employons le système de translittération recommandé par R. Blachère et J. Sauvaget (Règles pour éditions et traductions de textes arabes, Paris, 1945) et qui ne diffère de celui qu'utilise le Père Fleischer dans son traité de philologie arabe, Beyrouth, Vol. 1, 1961 que par l'emploi de z=ز au lieu de d.

Cette translittération était déjà celle qu'avait adoptée W. Wright dans A Grammar of the Arabic Language, Cambridge University Press, First edition, Vol. 1, 1859 et Vol. 2, 1962 (à l'exception du ق translittéré K).

II

Voici la représentation des sons qui n'existent pas en français, suivant le système de R. Blachère et J. Sauvaget:

س = s	ش = š	غ = ġ
ث = t̄	ص = š	ق = q
ج = ġ	ض = d̄	ه = h
ح = h	ط = t̄	و = w
خ = h̄	ظ = z̄	ي = y
ذ = d̄	ع = ʿ	

En ce qui concerne les voyelles, la translittération est la suivante :

- voyelles brèves : a, i, u/
- voyelles longues : ā, ī, ū.
- diphtongues : ay, aw.

* * *

**
**
** INTRODUCTION **
**

INTRODUCTION

"Swift est surréaliste dans la méchanceté.

Sade est surréaliste dans le sadisme.

(...)

Robbe est surréaliste dans la mort.

Poe est surréaliste dans l'aventure.

Baudelaire est surréaliste dans la morale.

Rimbaud est surréaliste dans la pratique de la vie et ailleurs.

Mallarmé est surréaliste dans la confiance.

Jarry est surréaliste dans l'absinthe.

(...)

Saint-Pol-Roux est surréaliste dans le symbole..." (1)

Breton aurait-il, sur le mode avec lequel il a
qualifié ces auteurs dans son ouvrage Manifeste du
Surréalisme caractérisé la personnalité d'Ibn Arabi :
"Ibn 'Arabi est surréaliste dans sa mystique" ?

Ce n'est pas impossible, en tout cas une telle énonciation est du même type à l'égard d'Ibn 'Arabi que celles qu'il a appliquées aux autres personnages.

Et si l'occasion s'était présentée à Ibn 'Arabi de saisir la personnalité d'André Breton, peut-être aurait-il été intéressé par ses aspects divers. Il aurait manifesté du respect pour ses opinions, sa révolution poétique, littéraire, intellectuelle et artistique.

En effet, le lecteur de son grand ouvrage "Les Révélations Mecquoises" rencontre divers récits qui nous rapportent ses entretiens avec des penseurs athées et son admiration pour leurs façons de penser, bien qu'il ait critiqué violemment leur athéisme. Cet ouvrage nous raconte ses rencontres avec ceux qui exercent l'art du dessin et nous montre son admiration pour leurs dessins. Et dans son livre "Dialogue des bienfaisants et entretiens des bienfaiteurs" (2) imprimé au Caire et à Beyrouth en deux tomes, il y a également beaucoup de Contes et d'histoires plaisantes concernant des poètes, des

écrivains, des fous et autres personnalités diverses. Il est évident que le choix de ces contes et historiettes a pour principe l'admiration qu'il portait à ces gens. En outre, si mon hypothèse d'un surréalisme chez Ibn 'Arabi est vérifiée, il aurait vraisemblablement manifesté une grande admiration pour ce mouvement littéraire. Et c'est que peut-être il y aurait vu comme une autre expression de sa mystique, en raison de ce qu'on y trouve d'imagination, d'amour, de beauté, de rêves, de magie, de liberté, de création artistique, de révolution, de poésie, de littérature et aussi le refus de la réalité contradictoire et le fait de la remplacer par la réalité absolue. Encore il en aurait vu l'âme et son activité vivante et continuelle, le refus de la vie traditionnelle et encore beaucoup d'autres choses qui se trouvent dans le surréalisme.

En collaborant avec l'équipe surréaliste, Breton avait consacré ses efforts et sa vie pour changer la situation au sein de la société française et en faire la société universelle. Mais ses efforts ont été vains.

Le surréalisme n'a laissé d'influence que dans la société littéraire, et on ne peut dire qu'il a élaboré les principes d'une révolution totale et d'une création continuée : l'influence du surréalisme est restée limitée dans ce domaine.

Lorsque Breton constate son impuissance à influencer efficacement la société française et le monde entier, il s'enferme dans le monde qu'il avait rêvé. Peut-être l'efficacité réelle exige-t-elle d'autres conditions que celles dont pouvait disposer le poète.

* * *

J'ai consacré un chapitre particulier pour traiter la vie de Breton. Comme j'en ai consacré un à celle d'Ibn 'Arabi. Mais la vie de Breton n'est pas caractérisée par des faits miraculeux et des événements

mystérieux, comme celle d'Ibn 'Arabi dont ses amis et même ses ennemis, ont attesté la vérité. L'erreur de Breton est d'avoir voulu pénétrer dans le monde bien-aimé avec son esprit et son corps. Et certainement son attachement à son corps est la raison principale pour laquelle Breton est resté prisonnier de ce monde terrestre contre lequel il se révoltait.

Quant à Ibn 'Arabi, il a donné son corps et son âme à l'aube de sa vie, en sacrifice modeste afin d'entrer dans le monde éternel absolu qui est la porte du monde divin. On peut ainsi remarquer dans la vie d'Ibn 'Arabi une profonde harmonie entre sa vie et ses idées et son imagination : sa vie quotidienne portait la marque de sa réalité spirituelle. Par contre, Breton n'a vécu la réalité de son monde que dans l'imagination: images passagères, vœux et rêves, c'est évidemment là l'origine de la souffrance et de l'inquiétude de l'homme. Mais si Breton avait connu le surréalisme qu'on trouve dans la vie d'Ibn 'Arabi, il aurait probablement retrouvé l'espoir perdu qu'il a vainement cherché. -C'est pourquoi

j'ai estimé que la vie d'Ibn 'Arabi méritait d'être analysée dans le détail comme je l'ai dit au début du premier chapitre : "Chaque chose dans sa vie provoque une attention profonde et une réflexion très attentive : dans son enfance, ses impressions, ses illusions, son imagination, de même que le milieu familial où il a été élevé, ses maîtres, ses professeurs, ses amis, ses ennemis, ses élèves et ses disciples ; les degrés de ses naissances spirituelles ; ses révélations extraordinaires dans ses conquêtes mystiques et spirituelles.

Il n'est pas exagéré de dire qu'en examinant le détail de la vie d'Ibn 'Arabi heure par heure, nous soyons amenés à affirmer que chez Ibn 'Arabi, une heure de sa vie équivaut à la vie entière d'un autre."

*
* * *

Breton qui avait refusé catégoriquement la réalité vécue dans la société humaine, en essayant de la changer pour la réalité surréaliste, aurait dû posséder une grande base économique, ou une base militaire, ou une forte énergie spirituelle pour réaliser ce but. Et puisque il n'avait pas la force de se changer soi-même, il lui était impossible de réaliser des changements profonds au sein du monde abhorré afin d'y inscrire quelque chose du monde adoré.

Nous avons ouï dire de l'énergie spirituelle qui avait caractérisé la vie et les idées des prophètes tels que Moïse, Jésus Christ et Mohammed ; et nous savons celle qui était chez Ibn 'Arabi et les autres mystiques comme AL-HALLAJ et ĞĀLĀL-AL-DĪN-AL-RŪMĪ. Ibn 'Arabi en particulier a manifesté une énorme énergie spirituelle qui influença d'une manière considérable la société andalouse, la société africaine et de même la société du Moyen Orient. Cette remarquable influence qui a changé les relations sociales et exercé son rôle dans les conceptions religieuses, sera toujours un moteur de changement tant que l'esprit humain existera.

On sait aussi l'influence de Rūmī en Turquie, en Iran, en Afghanistan et même en Inde, au Pakistan et dans tous les pays arabes. Il a une doctrine mystique particulière qui portait son nom, et il a toujours des disciples qui pratiquent sa doctrine. Il est vrai que l'Islam les avait aidés à élargir leur domination spirituelle. Mais il faut considérer que les grands mystiques ont eu une grande puissance spirituelle, qui fut au départ de leur enseignement.

*
* *

Nous pouvons dire qu'il était nécessaire pour un surréaliste, afin d'élargir sa domination et son influence littéraire et artistique dans la société française et aussi dans la société universelle, de posséder une force spirituelle semblable à celle d'Ibn 'Arabi et des autres grands mystiques. Mais en principe c'est l'homme qui joue le grand rôle afin de créer cette énergie ou la posséder comme l'approuve le verset

coranique : "Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est en lui. 11/13."

Par conséquent, nous pouvons conclure que le changement commun devrait être toujours précédé par le changement personnel des dirigeants. Cela veut dire que le dirigeant applique le changement en soi puis se prépare pour le rôle de commandement et qu'ensuite, le changement commun s'effectue nécessairement.

*

*

*

Nous trouvons maintenant qu'il est convenable de citer un extrait d'un récit concernant l'un des grands mystiques. Comme l'avait raconté à Ibn 'Arabi un grand mystique iranien, Awhādoddin Kermāni (ob. 624/1227) :

"Un jeune soufi avait voulu venir au secours de son shaykh qui était tombé malade. En arrivant à Tākrit (ville de Mésopotamie), il demanda au shaykh la permission d'aller chercher quelque remède à l'hôpital de Sanjar. Emu du chagrin de son jeune disciple, le shaykh

le lui permit. L'adolescent se rend donc au majlis (Présence) de l'émir ; n'étant pas connu de celui-ci, il est intimidé, redoute quelque rebuffade. Mais voici que l'émir l'accueille avec la plus grande bonté, s'informe de son désir et ordonne à un serviteur de satisfaire sa demande. Comblé et triomphant, le jeune scufi revient près de son shaykh à qui il raconte tout ce qui s'est passé. Mais le shaykh sourit et lui dit : "O mon enfant, ma sollicitude pour toi m'a inspiré : voyant quel était ton chagrin à cause de moi, je t'ai accordé la permission que tu demandais. Mais lorsque tu fus parti, je craignis que l'émir ne te ^{mit} dans la honte en refusant de t'accueillir. Alors, je me suis séparé de mon propre habitacle corporel ; je suis entré dans celui de l'émir et me suis assis à sa place. Lorsque tu arrivas, c'est moi qui t'accueillis et agis envers toi comme tu l'as vu. Puis, je suis revenu dans mon habitacle que voici. En fait, je n'ai pas besoin de cette drogue et n'ai pas à en faire usage." (3)

*

*

*

Dans ce récit ainsi que dans les autres anecdotes citées dans le chapitre concernant la vie d'Ibn 'Arabi, une épreuve démontrant que celui qui possède une énergie spirituelle super naturelle est capable de changer la réalité s'il le veut. Evidemment nous n'avons pas raison, quand nous demandons à Breton et à son équipe surréaliste de devenir purement mystiques et qu'ils acquièrent cette puissance de changement. Mais nous avons tout à fait raison, quand nous leur demandons de posséder une énorme énergie de vision nette car si elle avait existé, elle aurait pu fournir pour leur mouvement littéraire la continuité de l'influence et de l'invention artistique. Dans cette thèse, on remarque qu'Ibn 'Arabi et le mysticisme ont pris la grande part de nos recherches. Par contre, Breton et le surréalisme ont pris une moindre part. Tout ce qui a été écrit par Breton et son équipe à propos du surréalisme ne vaut pas d'un point de vue qualitatif et quantitatif un seul des ouvrages écrits par Ibn 'Arabi, par exemple son livre "Les Révélations

Mecquoises" qui demeure toujours un prodige pour les chercheurs et est une source d'admiration pour les écrivains et les savants de toutes religions, des peuples et des mouvements littéraires.

Aussi son ouvrage "Les Sagesses des Prophètes" qui avait dépassé une quarantaine de commentaires, demeure toujours un secret auquel aspirent les mystiques, les écrivains et les poètes. Et puis que j'ai écrit à propos de ces deux livres en les appréciant à la fin du chapitre concernant la vie d'Ibn 'Arabi, alors je trouve qu'il n'est pas nécessaire de répéter ce que j'ai déjà dit. Et aussi toutes les études et les recherches qui ont été écrites en toutes langues à propos du surréalisme ne valent pas un livret par rapport aux recherches et aux études qui ont été écrites en langue arabe seulement concernant Ibn 'Arabi. En outre, l'importance et l'influence qu'^aont eue le surréalisme en France et dans le monde sont peu de choses à côté de celle qu'a eu Ibn 'Arabi dans un seul pays musulman. Pour ces raisons et d'autres que j'ai notées

au début de cette introduction et dans le chapitre de comparaison, de même dans divers paragraphes de ma thèse, je me trouve fondé à affirmer la grande importance d'Ibn 'Arabi. Et j'ajoute que j'ai essayé de condenser le chapitre consacré à Ibn 'Arabi. Et si j'avais voulu consacrer à l'imagination chez Ibn 'Arabi le développement que celle-ci mérite, ma thèse serait deux fois plus longue qu'elle ne l'est. Car l'imagination chez Ibn 'Arabi c'est l'apparence divine, disons une des manifestations de Dieu.

* * *

Ensuite, je peux dire que j'ai consacré une bonne partie de ma thèse à Breton. Et dans cette introduction ainsi que dans le chapitre consacré à la comparaison entre les deux auteurs et la conclusion, on remarque que Breton a pris une grande part. Sans oublier que dans les chapitres consacrés à l'imagination chez Ibn 'Arabi, j'ai parlé quelquefois de Breton et du

surréalisme en comparant avec les idées d'Ibn 'Arabi. En outre j'ai traité l'imagination et l'inconscience chez Breton d'une manière détaillée. Comme j'ai traité l'histoire du surréalisme et la démarche de ce mouvement littéraire, en résumant les définitions de ces thèmes principaux. Aussi, j'ai consacré un chapitre intitulé "Sagesse surréaliste" au point de départ philosophique et à la base essentielle de l'esprit surréaliste. Enfin, je crois avoir vraiment donné l'importance convenable à Breton et au surréalisme.

h | *
* *

Il était nécessaire que je parle de la méthode suivie dans mes recherches d'une façon détaillée. Or nous n'avons pas besoin de redire dans cette introduction quelle méthode a été suivie dans chaque chapitre.

Mais je dois rappeler maintenant la méthode principale que j'ai suivie dans mes recherches d'une façon générale. Cette méthode comprend trois règles fon-

damentales.

1 Rester avant tout, près des textes afin que mes résultats soient corrects et plus précis, en rappelant que je n'ai pas employé la méthode classique dans ces textes. Cela veut dire que j'ai évité que mon but final fût seulement l'étude du texte et l'élucidation du contenu. Mais j'ai comparé les textes en les faisant dialoguer entre eux. Rappelons que la comparaison n'avait pas lieu seulement entre Ibn 'Arabi et Breton mais j'ai voulu qu'elle fût plus élargie, c'est à dire qu'elle portât sur le surréalisme et la mystique. Comme j'ai comparé quelquefois les textes de même ordre, pour que les résultats fussent plus confirmés par les documents, les arguments et les témoignages. Cependant, j'ai trouvé dans quelques textes des idées supplémentaires faiblement rattachées à l'idée principale. Tout en laissant place à ces idées, j'ai bien gardé la substance de l'idée essentielle.

Dans le chapitre consacré à l'imagination chez Breton, quand j'ai trouvé des textes où Breton traite les mythes d'illusions, j'ai parlé de la valeur de la

mythologie dans le surréalisme ; j'ai fait de même dans quelques textes chez Ibn 'Arabi quand il parle de l'imagination comme d'une idée essentielle et de la révélation comme d'une idée accessoire.

2 Donner une grande importance aux phénomènes psychologiques et à l'expérience personnelle dans la mystique d'Ibn 'Arabi et dans le surréalisme d'André Breton. Ces facteurs m'ont permis de bien comprendre les textes et de leur donner leur valeur.

Et dans le cas de la comparaison entre les textes mystiques et la vie miraculeuse d'Ibn 'Arabi apparaît la valeur considérable de cette méthode.

3 Constatation de l'importance historique de la mystique et du surréalisme. A partir du fait que la mystique est un état spirituel permanent et que le surréalisme est un mouvement littéraire semblable à un éclair qui n'éblouit qu'un instant, on peut mesurer l'influence historique des deux mouvements.

*
* *

Enfin il reste quelques mots à dire sur les résultats importants que j'ai obtenus grâce à mes recherches en les mettant bien en évidence dans le chapitre concernant la comparaison entre mystique et surréalisme.

1 Nous constatons que chacun des deux, la mystique et le surréalisme sont des révolutions dans leur monde. La mystique est une révolution dans les traditions religieuses ; qui ignore que la mystique ne considère la théologie que comme une voie que l'on doit suivre pour la dépasser et la surpasser ensuite ? Cependant, celui qui ne dépasse pas la théologie est considéré par les mystiques comme prisonnier de la tradition. Si nous évoquons la théologie, cela veut dire évoquer la vie toute entière selon la vision religieuse. De la même façon, le surréalisme qui est une révolution contre les traditions et les mœurs sociales, est aussi une révolution qui se veut libératrice de l'homme subjugué par les traditions

2 La mystique considère que le réel dans lequel nous vivons est un réel en mutation permanente et con-

tradictoire donc, l'homme doit chercher un réel inchangeable et non-contradictoire, et ce réel c'est le second monde ou le monde de l'au-delà, ou le paradis promis. Le surréalisme nie le réel vécu, car il ne répond pas aux ambitions de l'homme ; mais il pousse l'homme à créer un autre réel selon ses interminables désirs. Ce réel, n'est pas impossible, en vérité, il existe et c'est à l'homme de le découvrir.

3 L'homme qui découvre la vérité de ce réel et la dépasse vers le monde éternel, est désigné chez les mystiques comme étant l'homme parfait. De même, l'homme qui nie ce réel et lui substitue un réel libre et éternel est désigné par le surréalisme comme l'homme surréel ou surnaturel.

* * *

-NOTES-

(1) A. BRETON Manifeste du Surréalisme, P. 28-39

(2) Mihadarāt al abrār wa musamārāt al shiyar

(3) H. CORBIN Terre céleste et corps de résurrection, P. 219

PREMIER CHAPITRE

*
* ORIGINE ET SOURCES DE LA *
* *
* PENSEE MYSTIQUE DANS LA VIE *
* *
* D'IBN 'ARABI *
*

ORIGINE ET SOURCES DE LA PENSÉE MYSTIQUE

DANS LA VIE D'IBN 'ARABI

Ibn 'Arabi était-il un homme non ordinaire, puisque sa vie était non ordinaire, ou bien sa vie était-elle non ordinaire parce qu'il était un homme d'une argile surhumaine ? En vérité il n'est pas possible de disjoindre son être propre de sa vie, cependant chacun d'eux complète entièrement l'autre, en d'autres termes chacun est l'autre d'une autre façon. Il n'y a pas de doute pour le chercheur quand il risque un pas dans la vie d'Ibn 'Arabi, qu'il n'y rencontre un miracle, une marque étincelante du divin, un secret qui renferme tous les secrets, un symbole qui réunit le sensible et le non-sensible et les existants à la fois réels, rationnels et imaginaires.

Chaque chose dans sa vie provoque une attention profonde et une réflexion très attentive : dans son enfance ses impressions, ses illusions, son imagination, de même que le milieu familial où il a été élevé; ses maîtres, ses professeurs, ses amis, ses ennemis, ses élèves et ses disciples;

les degrés de ses naissances spirituelles ; ses révélations extraordinaires dans ses conquêtes mystiques et spirituelles. Il n'est pas exagéré de dire qu'en examinant les détails de la vie d'Ibn 'Arabi heure par heure, nous soyons amenés à affirmer que chez Ibn 'Arabi une heure de sa vie équivaut à la vie entière d'un autre. Or une vie ne se mesure pas par le temps qu'elle traverse, mais par le poids de l'esprit qui porte sur elle. Une personnalité comme celle d'Ibn 'Arabi qui a laissé derrière soi 500 oeuvres parmi lesquelles des encyclopédies, des épîtres, une correspondance, à quoi il faut ajouter ses voyages scientifiques, ses rencontres avec les plus grands esprits de son temps, la formation de nombreux élèves et savants, une telle personnalité mérite, si cela est possible pour nous, qu'on ne l'abandonne pas un seul moment sans la traiter et l'analyser.

En abordant la vie d'Ibn 'Arabi, je n'ai pas pris l'attitude de l'historien qui suit les événements d'une époque qui ont pu influencer Ibn 'Arabi, peu ou prou, les conjonctures économiques et politiques qu'il a connues, non plus que je n'ai été le pur chercheur qui s'occupe des

étapes qui ont marqué sa vie de la naissance à la mort. Tout cela est resté en dehors du cycle de mes recherches; mais par contre, je me suis spécialement intéressé à sa seconde naissance, c'est à dire à sa naissance spirituelle dès ses débuts. J'ai suivi ses développements spirituels, ses développements étranges qui stupéfient tous les chercheurs, curieux de connaître le miracle de la vie, ses impressions extraordinaires, ses conquêtes à la fois dans l'inconnu de l'esprit et dans les mystères du monde sensible où il avance par sauts prodigieux qui confondent l'esprit de l'homme. J'ai essayé de n'être pas seulement un narrateur, mais l'analyste et le commentateur des expériences mystiques auxquelles Ibn 'Arabi a été confronté et par lesquelles lui ont été inspirés les trésors d'une gnose, fruit de sa science suprême et de sa connaissance.

*

*

*

ORIGINE ET SOURCES DE LA PENSÉE MYSTIQUE

DANS LA VIE D'IBN 'ARABI.

Ibn 'Arabi (Abu Bakr Mohammed Ibn al 'Arabi), dont le pseudonyme est : Mohyi d Din "Vivificateur de la Religion", mais que l'histoire connaît surtout sous le nom d'Ibn Arabi, "est né dans la ville de Múrcie, en Espagne, le 17 Ramadan 560 de l'Hégire" (1) (28 Juillet 1165), sous le règne du Calife Mústan Ja'Id, au sein d'une famille noble, riche et très pieuse. "Son père était ministre du Sultan à Séville réputé pour sa piété et sa science du dévoilement. Il comptait parmi les grands Imams en théologie, et commentateurs des paroles du Prophète" (2).

Nous rapportons cette anecdote de son fils pour illustrer la *qualité* de son pouvoir. Nous citons : "Quinze jours avant sa mort, il m'informa qu'il allait mourir, me disant avec précision qu'il mourrait le mercredi. Quand le jour de sa mort arriva, alors qu'il était très malade, assis et sans se soutenir, il me dit : "O mon fils, aujourd'hui sera le voyage et la rencontre du Seigneur". Je lui dis : "que Dieu te protège dans ce voyage et te bénisse dans

cette rencontre". Il se réjouit de cela, et il me dit : "Que Dieu mette le bien sur toi de ma part ; tout ce que j'ai entendu de toi, et qu'à ce moment-là j'ai ignoré et que j'ai peut-être même nié en partie, voilà que je le vois". Alors apparut sur son front une marque blanche, éclatante, brillante, se distinguant de la couleur de son corps. Sans aucun mal il sentit la présence de ce signe. Puis ce signe se répandit sur son visage, et sur tout son corps. Je lui dis adieu, baisai sa main et sortis de chez lui. Je lui dis que j'allais à la Mosquée jusqu'à ce que j'apprenne sa mort. Il me répondit : "Va, et interdis à quiconque d'entrer chez moi". Puis il rassembla sa famille, y compris ses filles. Quant il fut midi, j'appris la nouvelle de sa mort. J'allais chez lui, je le trouvai dans un état tel, qu'un observateur eût douté qu'il fût tout à fait mort - faveur de Dieu sur son père - Dans cet état, il fut enterré. Il eut un magnifique cortège funéraire" (3).

+ +

Son oncle était Al-Hulani, qui était un grand mystique. A son propos, Mohyi d Din raconte : "Mon oncle se mit toute la nuit en prière et lorsque la fatigue le prit, il se frappa les pieds en disant: "il est préférable de vous frapper vous plutôt que ma monture", ajoutant : "les compagnons de Muhammad (Dieu veille sur lui) croient-ils qu'ils arriveront près de lui avant nous (je prends Dieu à témoin) et que je rivaliserai avec eux pour l'atteindre. Qu'ils sachent qu'ils ont engendré de vrais hommes"(4).

Son épouse aussi était une mystique. Mohyi d Din rapporte à son sujet: " Cette femme pieuse, Mariam, me raconta: "j'ai vu en rêve une personne qui veille sur mon cheminement spirituel; mais je n'ai rien vu de semblable à elle dans le monde visible",- et elle lui a dit: "Cherches-tu le Chemin ?" -"Oui, a-t-elle répondu, certainement je le cherche, mais je ne sais par quel moyen! Et la personne de son rêve indiqua qu'il y a cinq moyens : en s'appuyant sur Dieu, la certitude, la patience, la fermeté, la véracité"...

Asin Palacios suppose que les raisons qui ont orienté Mohyi d Din vers la mystique, et l'ont amené à se consacrer définitivement à Dieu sont les conseils de sa femme et la conduite exemplaire qu'il observa chez elle, mais aussi les supplications de sa pieuse mère, soutenant la grave maladie dont il était atteint : une fièvre intermittente aussi accablante et effrayante que le tourment de l'enfer. Puis Mohyi d Din guérit de cette maladie grâce aux prières de son père lisant à son chevet la sourate Yā Sin.

Asin Palacios pour renforcer son opinion rapporte ce récit tiré de l'oeuvre d'Ibn⁶Arabi : "La maladie tomba sur moi sans que j'en aie conscience de telle sorte que je fus compté parmi les morts. Je vis alors des gens dégoûtants qui voulaient m'anéantir, et je vis aussi une personne très rayonnante, parfumée, puissante prendre ma défense jusqu'à ce qu'elle les ait vaincus. Je dis à cette personne qui es-tu ? Elle me répondit : "Je suis la sourate Ya Sin, je te protège" Je me réveillai de ce sommeil inconscient au moment où mon père -que la grâce de Dieu soit sur lui- était à mon chevet, implorant Dieu et lisant la sourate Ya Sin

jusqu'à la fin. Je lui racontai ce que j'avais vu."

* * *

C'est comme un fait singulier que nous rapportons l'anecdote que souligne Ibn 'Arabi lui-même, comme le point de départ qui le conduisit à Dieu, ainsi que le relate pour nous un historien presque contemporain à Ibn 'Arabi, il

7 ^{D'} Ibn Al Qāṭi, qui dit: "Il était un des fils des Rois et des notables de son époque, alors très éminents. Son père était ministre du maître de Séville, Sultan du Magreb. Il fut invité par l'un des rois, ami de son père, en présence d'une foule de fils de rois. Lorsque Ibn Arabi se présenta -que Dieu soit satisfait de lui- ainsi que la société [de ses amis] on fit circuler les gobelets ^{de vin} d'alcool. Quand vint le tour d'Ibn Arabi, il saisit le gobelet dans sa main, vit la boisson, à ce moment il entendit une voix qui disait: "ô, Muhammad, tu n'as pas été créé pour cela!". Alors, il jeta le verre et sortit étonné. Quand il arriva à la porte de sa demeure, il vit près de la porte du palais ^{un} le berger

أحمد أراح الراح
شواراد شربه

مدهوشاً

du troupeau du ^{vizir} Roi, couvert de la poussière de la ^{qui chit sur lui} ~~la~~ ^{chaque jour} journée. Ibn 'Arabi mena le berger hors de la ville où ils changèrent leurs habits, puis il poursuivit sa route jusqu'à ^{à une auberge} un cimetière proche d'une rivière, où ^{بعض ساعات} il décida de demeurer. Il s'installa dans le trou d'un temple écroulé ressemblant à une sorte de petite caverne. Il y entra et se mit à psalmodier sans en sortir qu'au moment de la prière. Ibn 'Arabi dit encore -que Dieu soit satisfait de lui- : "Je séjournai dans ce cimetière quatre jours, et après ce temps, j'en sortis avec ces connaissances totales"(7).

Certainement Asin Palacios n'a pas lu le livre dans lequel cette anecdote est racontée, c'est à dire le livre d'Ibn Al Qazi concernant Ibn 'Arabi, parce que ce livre a été récemment découvert et n'est paru à Beyrouth qu'il n'y a quelques années. Nous pouvons dire qu'Ibn Arabi a connu le chemin spirituel depuis son enfance bien avant son mariage. Si Palacios avait connu ce texte il aurait précisé son opinion relativement aux circonstances qui ont amené Ibn 'Arabi sur la voie mystique.

Quoique très jeune, Ibn 'Arabi atteignit un degré très éminent dans la conquête mystique et obtint une grande réputation par la limpidité de son âme et sa grande pureté intérieure, ainsi que par sa vaste lecture des secrets divins ; il passe alors pour un privilégié en matière d'inspirations surhumaines, jusqu'à devenir un objet d'admiration pour *des* savants et *des* philosophes de son époque. Dans le récit qui suit, (choisi parmi un grand nombre d'autres), dans lequel Ibn Arabi rapporte sa rencontre avec Averroes (un témoin qui renforce ce que nous avons dit de ses qualités un peu plus haut), nous verrons ce que ce récit offre de significations que nous avons à interpréter en maints endroits de notre ouvrage : "Un jour, je suis entré chez ^{Mon père} Walid Ibn Ruṣd (Averroes) qui était le magistrat de la ville de Cordoue; il désirait me rencontrer parce qu'il avait beaucoup entendu parler de moi, et qu'on lui rapportait ce que Dieu m'avait révélé dans ma solitude, et parce qu'il manifestait son admiration pour ce qu'il entendait. Mon père m'envoya chez lui (Averroes) pour une affaire, délibérément afin que je le rencontre, car il était un de ses amis. J'étais très jeune, encore imberbe.

Lorsque je pénétrai/ chez Averroes, il se leva de sa place et se dirigea vers moi avec déférence et amitié, me donnant l'accolade et il me dit : "Oui"!? , je lui dis: "Oui" et sa joie s'accrut parce que je le comprenais. Puis je ressentis ce qui le réjouissait dans ma réponse; je lui dis: "Non!" et Averroes se contracta et sa couleur changea, et il douta de ce qui se passait en lui. Puis il me dit: " Comment avez-vous trouvé la certitude dans le dévoilement et dans l'abondance divine ? S'accordent-ils avec ce que vous révèle la réflexion ?" Je lui répondis: "Oui, non ; entre le oui et le non ; les âmes s'envolent de leur vêtement matériel, et les têtes de leurs corps." Il pâlit, et il fut paralysé, et il commença à répéter: "Ni jouissance, ni force en dehors d'Allah ! et ils savent ce que je signifie par là"(8). Ce qui nous étonne, c'est cette connaissance grâce à laquelle il pouvait communiquer avec les âmes des morts en respirant leur force, ce pouvoir sur les idées invisibles pour résoudre les énigmes mystiques. Nous n'avons pas de document qui certifie que cette sorte de connaissance était répandue dans la société

il avait
après a
à sa fin
leur n.
St. Louis
copié
Paris 1976
39-40

en général ; nous préférions même dire que cette connaissance n'était réservée qu'à un petit nombre . Nous n'avons donc pas les moyens de savoir comment il y était parvenu. Il a reçu cette connaissance de son maître, Abu al Hajjaj Youssef al Chabarbouli dont Ibn 'Arabi dit :
|| "qu'il marchait sur l'eau et fréquentait les âmes, et que dans sa solitude il répétait le Coran comme s'il eût été lui-même une incarnation du Coran " (9).

Dans ce récit que lui-même raconte dans les Révélations Mecquoises, nous trouvons une preuve à sa supériorité dans cette science et preuve vivante par la manière dont il reçoit les inspirations.

T Il dit: " Je me suis retiré dans la solitude entre les tombes pendant une certaine durée dans ma singulière solitude. J'ai appris que notre maître, Youssef ben Halaf al Kumi a dit que tel -en me nommant- a quitté les réceptions des vivants pour recevoir les morts. Je le convoque et lui dis: "Si tu me visites, tu verras ceux que je reçois. Et il fit la prière de l'aube et il vint seul vers moi. Il me

chercha et il me trouva entre les tombes assis la tête baissée parlant aux âmes qui se trouvent ^{en} ma présence. Il s'assit près de moi, lentement, avec politesse. Je le regardai et remarquai que son teint changeait. Puis sa respiration se rétrécit sans pouvoir lever la tête, écrasé par le poids de la révélation. Je le regardai en souriant, mais lui ne pouvait sourire, envahi par l'anxiété. Alors que je cessai de converser avec les âmes et que l'inspiration s'est enfuie, son étouffement disparut, et il retrouva la tranquillité et son visage habituel. Puis il m'embrassa sur le front. Je lui dis : "Oh! maître, qui de nous deux s'assoit avec les morts, toi ou moi?" Il répondit "Non, je jure par Dieu que c'est moi qui *reçois* les morts, je jure par Dieu que si l'état dans lequel je me trouvais avait duré plus longtemps, je serais mort!" Puis il me quitta et partit. Al Kumy ajoutait: "Celui qui veut être solitaire, qu'il le soit comme tel."

Abū al 'Abbās al 'Urāby figure parmi les maîtres qui l'ont influencé spirituellement très fort-

tement. Ibn 'Arabi n'a pas connu de maître qui lui fût plus profitable que ce maître qui jouissait à Séville d'une grande réputation dans l'ampleur de son savoir et de sa science de dévoilement. Les fondements de son instruction mystique étaient assis sur la négation de sa propre volonté devant la volonté divine, sur l'oubli de toutes les relations familiales, afin de les remplacer par des rapports avec des familiers de Dieu.

Un jour, Ibn 'Arabi s'opposa sur une question à Al-Ūraibi dans un débat fervent et passionné et se retira sans être convaincu de ce qu'il avait entendu. Une fois dans la rue, Ibn 'Arabi rencontra une personne qu'il ne connaissait pas, qui l'appela par son propre nom, lui disant : "O, Mohammed, tu dois croire ton maître Abū al-'Abās pour ce qu'il t'a dit à propos d'un tel, et il nomma cet "un tel". Ibn 'Arabi revint immédiatement, pour demander qu'on l'excusât ; mais il fut étonné d'entendre son maître lui crier avant qu'il ne dise un seul mot : "Oh, Ibn 'Arabi, est-ce que j'aurai besoin à chaque fois que je t'explique une question, que

ton esprit n'arrive pas à accepter, qu'al Ḥaḍir t'arrête et te dise : "Crois ton maître pour ce qu'il t'a dit" (11). Nous verrons plus loin un chapitre de cette thèse consacré à la "personnalité" d'al Ḥaḍir.

Dans un récit exquis, Ibn 'Arabi compare deux de ses maîtres : Al.Ūraibi, et Moussa Ibn 'Imran al Mirṭali, soulignant la supériorité d'Al.Ūraibi.

"J'entrai chez notre maître Al.Ūraibi, alors que j'étais dans cet état d'anxiété que me donnent les gens qui violent l'ordre de Dieu. Il m'a dit : "O, mon cher, attache-toi bien à Dieu." Je sortis de chez lui, pour me rendre chez mon maître Abou 'Imran al Mirṭali. Je me trouvai dans le même état qu'auparavant, quand il me dit : "O mon cher, attache-toi à toi." Je lui répondis : "O maître, je suis égaré entre vous deux ; l'un me dit attache-toi à Dieu et l'autre attache-toi à toi, alors que tous deux êtes des guides et m'entraînez vers la vérité." C'est alors qu'Abou 'Imran me dit en pleurant : "Ce vers quoi t'a dirigé Abou al 'Abas est la vérité, c'est vers elle que tu dois retourner.

Chacun de nous t'a guidé selon son exigence, et je souhaite que tu te soumettes à ce qu'Abū al 'Abās t'a indiqué car il est plus digne que toi et moi." Que la justice de ces gens est bonne ajoute Ibn 'Arabi. Puis Ibn 'Arabi retourna vers Abū al 'Abās pour lui rapporter les mots d'Abū 'Imrān. Abū al 'Abās dit qu'Abū 'Imrān avait bien dit et il ajouta: "Il t'a guidé vers le chemin et moi je t'ai guidé vers le compagnon. Fais ce qu'il t'a dit et aussi ce que je t'ai dit pour unifier le chemin et la compagnon. Celui qui ne se fait pas accompagner de Dieu dans son voyage n'est pas sûr une évidence d'être indemne en lui." (12). Ainsi Ibn 'Arabi recevait l'art de régler les comptes de sa conscience. ^(Damyx) Il eut deux maîtres dans ce domaine ; ce fut à Séville : Abou Abd ullah ben Mūryahel et Abū Abdoullah ben Kaïssoum. Ceux-ci lui furent utiles pour régler ses actes et ses paroles. Mais Ibn 'Arabi ajoute à cette base les suggestions qui lui ont été apportées par les démarches de son propre esprit.

Ibn 'Arabi raconte "que les vrais mystiques sont ceux pour qui les actes ne sont pas les buts exactement visés pour eux-mêmes, mais pour l'intention qui les précède ; c'est la décision, l'intention derrière l'acte comme le sens caché dans le mot, le mot n'étant pas visé comme le signe décisif, déterminant, mais pour ce qu'il suppose de sens, "regarde mon frère comment est très fin l'accès de ces gens ; cela est bien exprimé pour bien suivre le règlement de l'âme avec elle-même." L'Envoyé de Dieu -que Dieu prie sur Lui et le salue- dit : "Réglez les comptes avec vous-mêmes, avant que vous ne soyez jugés."

"Parmi les vrais mystiques que j'ai rencontrés, rapporte Ibn 'Arabi, il y avait deux personnes : Abou Abdoullah ben Moryahel et Abou Abdoulla ben Kaïssoum. C'était à Séville. Parmi ceux qui règlent les comptes de l'âme, ils étaient considérés comme des pivots des gens de l'intention. Ils étaient de ces maîtres qui composent ce qu'ils font et ce qu'ils disent dans la lumière de leur conscience. Ils rappor-

tent tout dans un cahier et, après la prière du soir, alors qu'ils rejoignent leur solitude, ils reprennent leurs cahiers pour examiner à nouveau ce qui s'est exprimé en eux en actions et en paroles et confrontent chaque acte selon son mérite. S'il y a un mérite de pardon : ils le demandent ; s'il y a un mérite de repentir : ils se repentent ; s'il y a un mérite de remerciement : ils remercient ; jusqu'à ce que l'entier examen de ce qui a été fait et pensé dans la journée soit entièrement accompli, après cela ils dorment.

A tout cela s'ajoute le contrôle des visions. A été contrôlé ce que le soi nous a révélé, ce que les âmes suggèrent au-delà de nos paroles et de nos actes, affirment les deux maîtres." Ibn 'Arabi ajoute : " Je me suis contrôlé moi-même, à leur exemple, dans ce temps-là après la prière du soir." Il ajoute encore : "Je prends le cahier et j'impose à mon âme un examen de tout ce qui est survenu dans la journée : visions, suggestions intérieures, paroles, actes, et ce qu'elle a décidé de faire à partir de ces événements intérieurs

Après cela il ne reste de tous ces mouvements que ce qui est indispensable à la vie." (13)

Ibn 'Arabi avait passé un grand nombre de jours dans la mosquée d'Azz ubaydi en compagnie de Abu Jahi Asṣ ḥāṣṣī l'aveugle, et le faiseur de miracles divins qui lui avait appris à accepter par la patience contre la pression des gens vulgaires (14). Ainsi Ibn 'Arabi a étudié sous la conduite d'Ab u 'Abd ullaḥ al Aṣṣ rafi la solitude dans l'obscurité pour éviter la dispersion de ses visions. Cet Ab u 'Abd ullaḥ est cet homme de la solitude qui est resté durant cinquante ans sans allumer la veilleuse dans sa maison. (15)

Ibn 'Arabi avait aussi parmi ses maîtres deux femmes ; l'une d'elles se nommait Yacimin', et était de la ville de Marṣ ānā ; l'autre se nommait Fātimah al Qurṭubyy^{ah} et était âgée de 90 ans. Ibn 'Arabi raconte qu'elles deux le préféraient à tous les autres étudiants mystiques, disant de lui : " Quand il entrait, il était présent tout entier, en pleine conscience, oubliant tout

de l'extérieur. Puis quand il sortait, il sortait absolument et parfaitement, tout entier absorbé en soi." Ibn 'Arabi disait encore : "Je m'étonne de celui qui se dit aimer Dieu, et qui ne se réjouit pas de lui, en dépit de sa présence face à Lui, quand son oeil le regarde dans toutes les choses existantes, et parce que Dieu n'est jamais absent le temps d'un clin d'oeil. Quant à ceux qui pleurent, comment prétendraient-ils à son amour alors qu'ils pleurent ? N'ont-ils pas honte ? Si la proximité de Dieu était dressée pour ceux qui l'approchent, et si cette proximité étonnait le plus grand des hommes, à quoi bon pleurer. Quelle chose étrange!!" (16)

*
* *

LES VOYAGES MYSTIQUES

Les voyages sont essentiels pour les savants, ils facilitent l'acquisition du savoir et apportent l'expérience de la connaissance. Ils sont essentiels par les rencontres avec les autres savants, par la lecture des livres nouveaux, ainsi que par la découverte des mystères étranges de la vie.

Un homme comme Ibn 'Arabi n'était pas qu'un voyageur, allant du savant au mystique et du philosophe au visionnaire. Quand il avait entendu parler d'un mystique ou d'un guide spirituel, il se rendait spontanément près de lui, sans égard pour le temps ni pour l'espace. Ces voyages lui ont permis d'accumuler un très large savoir, et du même coup, de distribuer sa connaissance aux disciples qu'il rencontrait. De même qu'il rencontrait des maîtres éminents, à leur tour un grand

nombre de disciples se pressaient autour de lui attirés par sa réputation. Nous avons divisé ses voyages (ainsi que Asin Palacios l'a fait) en deux parties géographiques :

- a) en Andalousie et en Afrique
- b) aux pays du Proche-Orient.

Toute notre attention s'est fixée sur son évolution spirituelle qui se manifeste à la fois dans ses rapports avec les maîtres qu'il rencontre, tout autant que dans les rapports avec les manifestations divines qu'il subit brusquement, et qui sont souvent le fruit de ses exercices spirituels.

* * *

grâce à Dieu et à la voyance de ce šayh 'Abd'dullaH, je le vis et le rencontrai." (17)

Ibn 'Arabi rapporte dans un autre ouvrage une faveur divine, parmi tant d'autres. Il dit : "Les faveurs divines relatives à cette étape : boire l'eau très amère et très salée comme si cette eau eût été claire et savoureuse, eh bien j'ai bu cette eau des mains d'Abu Abd'dullaH, fils du professeur Al Mourawif. Une autre faveur était qu'une personne prenant un repas loin d'une personne absente, cette personne absente se trouvait du même coup nourrie et rassasiée sans connaître ce qui s'était passé loin d'elle." (18)

Puis Ibn 'Arabi voyagea à la ville de Mar-
chenah Az Zaytounahou il rencontra le grand mystique
'Abdoul Mašyd b'n Salamah. Il se dirigea alors vers la
ville Az Zahaea. Après son séjour dans ces deux villes,
il commença son voyage en Afrique en vue de rencontrer
le grand soufi de cette époque : Abou M:idiyn, le grand
šayh de la ville de Séville.

in Radzou

conté
E.S. 2.
T. III, p. 73
c. 4

Selon un texte d'Ibn 'Arabi, on sait qu'il vit Abou M^udyan. Ce même texte rapporte un miracle relatif au fils d'Abou Madyan. Ce texte dit : " Abou Madyan avait un fils très jeune d'une femme noire - ainsi que nous l'avons rapporté, Abou Madyan avait une grande vision dans le champ de la science- ; cet enfant de sept ans regardant la mer dit un jour :

Pr. ⚡ "Dans un lieu de la mer, sa description est ceci et cela, des bateaux dont il s'est produit tel et tel!"
Plusieurs jours après quand arrivèrent les bateaux à la ville de Biḡayah, la ville où se trouvait l'enfant, les bateaux se trouvèrent être tels que l'enfant les avait décrits. On questionna l'enfant : "Par quoi vois-tu ?" "Par mes yeux" répondit l'enfant, puis il ajouta : "Non, je vois par mon père ; quand il est présent, et que je le regarde, je vois tout ce que je vous ai raconté." (19)

Quelle est l'essence
de ce sujet?

Puis Ibn 'Arabi quitta Biḡayah pour aller vers la Tunisie (590 de l'Hégire, 1193 ap. J.C.).

En Tunisie se manifesta à ~~lui~~ le Hadir ; cet événement sera raconté dans une partie consacrée à "l'Al Hadir". Cette même année il retourna en Andalousie et (en 591 ou 1194 ap. J.C.) il voyagea à Fez (Maroc) où il rencontra des mystiques, des théologiens, des hommes religieux, parmi lesquels un grand mystique qui fut le maître d'Ibn 'Arabi dans l'étude de la magie, soit un domaine très important ; mais puisque le nom de ce mystique n'a pas été cité par Ibn 'Arabi et bien que la magie soit un domaine très important, nous ne nous occuperons pas de rapporter ce récit.

Une fois encore il se rend à Séville et sans y séjourner longtemps, il retourne à Fez où se produit pour lui cette fois-là une grande manifestation visionnaire ^{Comme} "jamais encore" dans sa vie passée. " Il y subit alors une suite d'illusions incompréhensibles, difficiles à distinguer. Un jour, comme il priait, il vit sur son épaule une lumière très vive, comme si elle était devant lui. A ce moment il comprit les causes spatiales de son corps, tels qu'il lui semblait que son

corps fût illimité." (20) Voici son récit : "En cette étape mystique (Maqām), en l'an 593 de l'Hégire ou 1193 ap. J.C., c'était à Fez durant la prière de l'après-midi, au moment de la prière collective dans la mosquée d'AlAZhar, près de la source, au pied de la montagne, en cet état dis-je, c'est alors que je vis à "maqām" ; je le vis devant moi, comme une lumière incarnée, à la portée de ma main ; illimité au moment où je le regardai sans distinguer ni sa face, ni son dos. Dans ce regard-là je ne pouvais préciser mon orientation, je me sentais semblable à une sphère, ne pouvant saisir en moi de direction que par supposition, sans pouvoir comprendre le sens véritable de ma présence qu'en la supposant. Ceci est la vérité ; c'est l'état du maqām, tel que je le vis, à une époque qui précède pour moi le sens du dévoilement, celui qui distingue les choses à mon regard, dans la prière ; cette expérience n'était pas semblable aux dévoilements antérieurs, ni par la force, ni par l'intensité."(21)

A cette étape de sa vie, Ibn 'Arabi est arrivé à un degré si élevé de la mystique qu'il peut à son tour façonner et instruire ses jeunes disciples, et les conduire par degrés dans l'ascension mystique. Ibn 'Arabi a le pouvoir alors de faire la différence spontanément et au premier regard, et sans une inutile attente, entre l'illusion et la vérité. Dans l'anecdote suivante, se manifeste son habileté à renverser les ruses du démon et des génies diaboliques qui encombraient alors le chemin d'un néophyte. Hélas, malgré ses efforts, ce jeune mystique fut la victime de ses illusions sataniques qui l'occupèrent jusqu'à sa mort.

"A Fez, je rencontraï un groupe mystique auquel Satan communiquait l'illusion et les images trompeuses, ayant ainsi en leur parlant le dessein de les égarer ; en vérité ce n'était ni Satan, ni les génies qui leur parlaient, mais le mensonge de leur imagination. Parmi eux, à Fez, un certain Ab w al 'Abas ad'Daïfāq, abusé par ses visions mensongères, affirmait que les âmes communiquaient avec lui. Les raisons de

son attitude étaient dues à son ignorance. Quand il était assis au milieu de mon auditoire, il s'exaltait à ses propres visions, en récitant ce qu'il croyait voir. Aussitôt je devinais ce qui se passait en lui. Quelquefois il s'amusait, discutait, plaisantait à propos de ses illusions, et quelquefois aussi il s'en prenait à elles. Il imaginait que ses illusions le torturaient, mais à la vérité c'était le diable qui venait à la dérobée le tourmenter d'une autre façon. Ce phénomène eut raison de lui et l'abattit -miséricorde d'Allah sur lui- Abou al 'Abas al'Dakkaq et ses compagnons ont subi l'influence de ce phénomène à la lettre, mais par contre, celui qui sait la vérité ne s'en écarte jamais sous l'influence d'autres phénomènes, ils sont rares ceux qui savent cela. Cependant, certains parmi eux s'égarent par une attitude qui semble quelquefois être la vérité dans presque tous ses aspects." (22)

Nous serons obligé de citer ce récit encore une fois pour l'analyser dans le chapitre de l'Imagination.

AU PROCHE ORIENT

Ce voyage fut motivé par un "rêve" qu'Ibn 'Arabi fit au Maroc en l'an 597 de l'Hégire (c.a.d. 1200 ap.JC) Ce rêve n'était pas un rêve pendant le sommeil, mais à la vérité une vision révélée brusquement au cours d'une manifestation divine et profonde. Il vit "le trône de Dieu, pour lequel Dieu créa des colonnes lumineuses. Je n'en savais pas le nombre, on me les fit voir. Ces colonnes lumineuses étaient semblables à l'éclair ; en plus de cela, j'aperçus une ombre (proche du trône) si dense qu'on n'en pouvait pas apprécier la nature. Cette ombre épousait le creux du trône, de telle sorte qu'elle masquait la lumière du miséricordieux souverain. Je vis aussi au-dessous du trône, le trésor duquel sortent la parole et la source : Ni Puissance, ni Force si ce n'est 'en Dieu, le fort et le magnifiant. Le trésor était Adam, salut sur lui, je vis sous lui un

grand nombre de trésors que je connaissais bien. Je vis aussi de très beaux oiseaux s'envolant dans tous les sens, et parmi eux je vis un oiseau, le plus beau d'entre eux, me saluer, et me révéler (alors que j'étais au Maroc) d'emmener quelqu'un avec moi au pays d'Orient. Je dis : "Mais qui est-ce ?" On me dit : "C'est Mohammed Al Haggār de la ville de Fez, qui a demandé à Dieu d'aller au pays d'Orient ; donc emmène-le avec toi." Je répondis : "Très volontiers, je l'emmènerai si Dieu le veut." Etant à Fez, je me renseignai sur lui, il vint me voir et je lui dis : "As-tu exprimé à Dieu quelque désir ?" Il dit : "Oui, je lui ai demandé de me conduire au pays d'Orient, et on m'a dit : "telle personne te conduira." Dès ce moment je t'ai attendu." Je l'emmenai avec moi en 597 de l'Hégire, et le fis conduire jusqu'en Egypte où il mourut, miséricorde sur lui." (23)

Ce rêve manifeste qu'Ibn 'Arabi connaîtrait des aventures spirituelles dans le pays sacré de l'O-

rient. Elles donneront une très grande valeur à tous ses écrits, ainsi qu'à sa personne. Il gravit ainsi un grand nombre de degrés dans la connaissance mystique, ce qui lui vaudra presque la réputation d'un prophète. Il devint ainsi très sûr de sa grandeur éminente comme s'il l'eût touchée de sa main, surtout après un rêve qu'il fit, pendant son séjour à Bejāma, en 597 de l'Hégire -1200 ap. J.C., rêve qu'il raconte de la façon suivante : "Une nuit je me vis parmi les étoiles faisant l'amour avec toutes. Aucune d'elles ne m'échappait ; je fis l'amour avec chacune d'elles dans une grande volupté spirituelle. Après que j'eus fait l'amour avec les étoiles, me furent données les lettres avec lesquelles je fis aussi l'amour. Je racontai ce rêve à une personne qui connaissait un commentateur habile en matière de rêves, en lui demandant de ne pas révéler mon nom. Lorsqu'il eut raconté mon rêve à ce commentateur, celui-ci manifesta une grande considération pour ce rêve et dit : "Ceci est la mer, si profonde qu'elle ne sera jamais sondée. Celui qui a vu ce rêve, à lui

seront ouvertes les hautes connaissances et les sciences secrètes, le rôle et l'identité des étoiles, de telle façon que nulle personne de son temps n'atteindra ce degré." (24)

Ibn 'Arabi revint à Tunis en 598 de l'Hégire (1201 ap. J.C.) pour s'y installer quelques mois, puis il continua son voyage vers les régions où se trouvent les pays sacrés, où se situe le but principal de son voyage. A Tunis se produit une manifestation mystique si considérable qu'il l'estime être la plus importante de toute sa vie mystique. Cette manifestation n'était pas pour lui seul, mais y participèrent un grand nombre de femmes et d'hommes pendant la prière. Or, durant cette manifestation, Ibn 'Arabi fut ravi à lui-même de même que tous ceux qui étaient présents, sans qu'aucun d'eux subisse le moindre dommage. Voici l'affaire telle qu'elle se produisit.

"Pendant mon séjour à Tunis sortit de moi un
hurlement, sans que j'eusse conscience que ce cri sortit

de moi, et il n'y eut personne qui, l'entendant, ne tombât évanoui. De même les gens qui se trouvaient sur le toit de la maison voisine, en nous voyant, s'évanouirent aussi, et quelqu'un parmi eux tomba sur sur le sol sans subir aucun mal. Je fus le premier à me réveiller ; nous étions alors en prière, derrière l'Imam, et autour de moi tous étaient comme foudroyés. Après un certain temps, ils se réveillèrent et je dis : "Qu'avez-vous ?" Ils répondirent : "Et toi, que t'est-il arrivé ? Tu as poussé un grand hurlement, frappant les gens et les mettant dans l'état où vous les voyez." Je dis : "Je jure par Dieu que j'ignore si j'ai hurlé." (25)

Il continua son voyage et avant de se rendre à La Mecque, il passe en Egypte où il fit un séjour très court, et où allait mourir son ami et compagnon de voyage Mohammed Al Hassār. A peine est-il arrivé à La Mecque que tous les mystiques, les savants, les derviches, les saints et les bienfaiteurs accourent vers lui. Tel était l'accueil qu'il recevait partout. A La Mecque, berceau

de la révélation, place sacrée du prophète Mohammed, Ibn 'Arabi a vécu, pendant son séjour entier, dans un état mystique continu, surtout quand il faisait le tour de la Ka'abah. Alors il vit les choses miraculeuses dont il a parlé dans plusieurs de ses ouvrages, et nous citerons par exemple ici un incident qui se produisit par hasard quand il se trouvait autour de la Ka'abah. Il vit apparaître devant lui un soufi mort qui, réincarné sous une forme manifeste, apparut. "Je le questionnai pendant mon parcours et il me répondit que son âme s'était réincarnée de façon sensible durant mon parcours comme l'Ange Gabriel avait revêtu un corps devant le prophète Mohammed sous l'aspect d'un bédouin."

L'année 600, Ibn 'Arabi quitta La Mecque en direction de l'Irak. Il passa à Bagdad mais il n'y séjourna que douze jours, car son but en Irak était de se rendre à MUSSEL où se trouvait le grand mystique 'Ali ben Abd'ullah ben Jami'. C'est dans le grand

Normal

(pardon d'Ali ben Abdoullah qu'Ibn 'Arabi prit le tissu
(Hittah) mystique des mains d'Al H_udir (symbole du Saint Esprit).

En l'année 603, Ibn 'Arabi voyage à nouveau en Egypte où il vécut avec les notables mystiques dans une seule maison, pratiquant les prières et observances religieuses dans une atmosphère entourée de faveurs divines miraculeuses. Je vais rapporter l'une de ces faveurs pour faire comprendre que l'inspiration chez Ibn 'Arabi avait dépassé le stade humain à un degré que l'on pourrait rapprocher de la prophétie.

Il dit : "Je me suis trouvé avec un groupe de personnes dans une maison très obscure ; il n'y avait de lumière que les lumières sortant de nous-mêmes ; les lumières émanaient de nos corps, éclairant l'obscurité autour de nous. Cependant entre un homme d'un très beau visage et d'un bon langage, il dit : "Je suis l'émissaire de Dieu auprès de vous." Je lui dis :

"Qu'apportes-tu dans ton message ?" Il répondit :

"Sache que le bien ^{est} dans l'existence ^{et} le mal dans le néant ; Dieu créa l'homme avec une parfaite générosité,

et le fit unique, mais d'une vie dissemblable à la sienne, paré de Ses noms et de Ses attributs. En se regardant lui-même profondément et clairement, il se dépouille de tous les attributs et de tous les noms de Dieu, c'est alors qu'il se voit clairement lui-même par lui-même. Alors cette multiplicité est ramenée à son origine unique, donc c'est lui qui était et non toi". Je rapportai cette histoire à mes amis qui l'accueillirent avec joie. Ils en remercièrent Dieu (27). Il était naturel qu'une telle idée, si étrange, provoquât chez les théologiens la colère et une critique sévère, car les théologiens n'avaient pas la capacité d'entendre ni de comprendre une si grande vérité nue. A cause de cela ils répandirent le bruit d'une forte contestation contre Ibn 'Arabi ; ils intriguèrent sournoisement auprès d'Al-Malik Al-'Adil, afin d'exiter la rancune de ce roi contre lui et de le faire mettre à mort. Ils ne réussirent pas à réaliser ce dessein. Ibn 'Arabi quitta le Caire pour Alexandrie et ensuite se dirigea vers La Mecque (604 de l'Hégire, 1207 ap J.C.)

et après avoir séjourné trois ans, il partit vers $قونیا$ où il fut accueilli par le Sultan Kay-Kāwūs 1er, avec une grande vénération partagée par les milieux religieux et mystiques. Pendant ce séjour vinrent le visiter tous les aspirants savants, tous les amateurs de science religieuse afin de lui proposer de résoudre leurs problèmes et de profiter de son vaste savoir. Au moment où Ibn 'Arabi séjournait à Qunia, il se maria à la mère du célèbre mystique Sadr Al Din Al $قونانی$ qui n'était encore qu'un enfant qui grandirait et s'élèverait auprès d'Ibn 'Arabi. Les historiens de l'avenir n'hésiteront pas à mettre Al $قونانی$ au même rang qu'Ibn 'Arabi. Sans être tout à fait son égal, on peut le situer à un rang très voisin de celui d'Ibn 'Arabi.

Après un grand voyage en Anatolie, Ibn 'Arabi se rend à Bagdad (608 de l'Hégire, 1211 ap. J.C.), où il rencontre le célèbre mystique Šihab Addin 'Omar Al Swrawardī, et comme toujours les aspirants, les savants, les amateurs de spiritualité, viennent

se grouper et se rassembler à ses côtés pour l'interroger, l'écouter et devenir ses disciples. De leur côté ces foules éprouvent pour Ibn 'Arabi une vénération plus grande que pour leur propre Calife. Pour prouver cette vénération, un jour qu'Ibn 'Arabi marchait entouré d'une foule de disciples, le Calife vint à passer sur son cheval. Au moment où il devait passer devant eux, la foule se préparait à le saluer, mais sur le conseil d'Ibn 'Arabi, elle attendit que le Calife saluât le premier, ce fut ainsi, et la foule répondit à ce salut respectueusement. Ainsi son prestige était tel auprès du Sultan Kay-Kâwūs, que personne en son temps n'atteignit à ce niveau. Ibn 'Arabi a joui de ce même prestige auprès du Roi Aza'ir Gazi à Alep. Entre lui et ce dernier se produisit une anecdote exquise qui démontre l'altération de la vérité et des premiers principes de l'Islam par les théologiens afin d'obtenir la satisfaction et l'agrément du Roi. Par cette anecdote Ibn 'Arabi veut signifier que les théologiens n'étaient que des

statues sans vie à qui manquent le véritable esprit et l'expérience qui sont le vrai sens de l'Islam idéal. (Ibn 'Arabi parle) "Il m'a dit : "Vous repoussez ce qui se passe d'injustice et de vices dans mon royaume, et moi, je le jure à Dieu, je crois qu'il en est comme tu le crois toi-même et que c'est une chose détestable et scandaleuse, mais, je jure par Dieu, Cher Maître, qu'il n'y a rien de détestable qui se soit produit si ce n'est par la justification d'un théologien, dont je garde chez moi un témoignage écrit de sa propre main -la malédiction sur eux- (c'était un certain théologien que le Roi désigna par son nom et qui était le plus connu et le plus estimé dans son royaume). Il a décidé que je ne devais pas jeûner dans le mois du Ramadân, mais que le jeûne pouvait s'observer en n'importe quel mois de l'année, et que j'étais libre de choisir le mois à ma guise." Le Sultan me dit : "Je mis dans mon coeur, sans le lui dire, la malédiction sur lui. Il nomma à nouveau ce théologien, la clémence de Dieu soit sur eux tous." (28)

A DAMAS

Après ce long voyage, Ibn 'Arabi se dirigea vers Damas ; il y parvint au début de l'année 620 de l'Hégire (1223 ap. J.C.) à l'âge de 60 ans. Il décida d'y rester tout le reste de sa vie. Il ne quitta pas Damas jusqu'à sa mort. Le gouverneur de Damas à cette époque était le fils d'Al Malit, qui reçut son enseignement d'Ibn 'Arabi. Au roi al Malik succéda son frère Al Aṣraf qui à son tour reçut l'enseignement d'Ibn 'Arabi et qui devint même son disciple ; donc il semblait naturel de continuer sa faveur à Ibn 'Arabi.

Tous les savants éminents de ce pays, ainsi que des pays voisins vinrent à leur tour se mettre sous la direction d'Ibn 'Arabi pour recevoir son enseignement mystique. De son côté, Ibn 'Arabi, malgré son âge, continua à consacrer son temps et ses forces à ses disciples, ainsi qu'à rédiger des oeuvres dans le domaine

mystique. De temps en temps, Ibn 'Arabi se rendait au désert, dans les environs de Damas, pour se consacrer à la solitude, à sa réflexion abstraite ou mystique. Il était donc naturel qu'il reçût là les manifestations coutumières. Dans une de ces rares manifestations, Dieu lui apparut dans sa propre intimité, telle une chose lumineuse et incarnée, ne se différenciant pas de son apparence, lumière si forte qu'il en défaillit. Cette manifestation se produisit en l'année 627 de l'Hégire, 1129 ap. J.C. Ibn 'Arabi raconte : "J'ai vu dans l'expérience l'apparence de la quiddité divine. J'ai vu l'intériorité divine effectivement et véritablement telle que jamais je n'avais vu aucune manifestation parmi les manifestations divines. Puis il m'arriva par cette voie science, saveur, liesse, ce que ne connaît pas celui qui ne l'a pas éprouvé." (29)

Pendant son séjour à Damas, Ibn 'Arabi a répandu ses idées ainsi mûries, dans les plus célèbres de ses livres ; il complète aussi à ce moment-là le plus réputé de ses ouvrages : "Les révélations Mecquoises"

Après avoir séjourné seize ans à Damas, il mourut et y est enterré en l'année 638 de l'Hégire (1240 ap J.C.). Son mausolée se trouve dans le quartier de Salihyah dans la partie nord de Damas. Les pèlerins viennent toujours y solliciter sa bénédiction.

Ibn 'Arabi, d'après Ibn Albagg. dādī, laissa derrière lui "plus de 500 ouvrages" et selon Abu 'Alī 'Affifi plus de 400. Quoi qu'il en soit, nous croyons sûrement qu'il en écrivit plus de 300 d'une grande variété : traités, épîtres, essais philosophiques, oeuvres mystiques et correspondance. Parmi ces ouvrages certains sont publiés, d'autres sont manuscrits et beaucoup sont encore inconnus, et peut-être perdus. Ainsi que nous l'avons dit, ses grands livres mystiques furent écrits durant son séjour paisible à Damas. Nous ne voulons pas écrire ici une étude développée de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi, cependant nous dirons quelque chose de très nécessaire sur deux ouvrages qui sont : Les Révélations Mecquoises et Les Foussous de l'Hikam car la plupart de nos citations ont été prises dans ces deux ouvrages.

LES REVELATIONS MECQUOISES

Ce livre est considéré comme le plus grand livre écrit dans le domaine mystique. Il constitue une véritable encyclopédie, vaste et variée, abordant aussi bien les domaines scientifiques que mystiques. Il ne s'y trouve aucune sorte de science religieuse ou spirituelle qu'il ne la traite de loin ou de près très profondément, soit qu'il s'agisse du monde matériel ou concret, ou des principes du monde abstrait et invisible. Il passa une grande période de sa vie à écrire ce livre et en termina la rédaction pendant son séjour à Damas, jusqu'à la veille de sa mort. La raison qui l'amena à écrire ce livre remonte à la première visite qu'il fit à La Mecque, où l'afflux des idées mystiques fut tel en lui qu'il désira ne pas conserver en lui cette révélation soudaine dont la richesse constituerait la source souveraine pour les mystiques d'aujourd'hui et de demain.

Les prémisses de ce livre furent inspirés à Ibn 'Arabi dans le rêve qu'il fit du prophète Mohammed: "Une nuit je vis le prophète entouré des anges, des saints et de savants musulmans, qui m'appelaient pour que je monte sur son estrade. Alors il m'offrit sa cape spéciale. Puis je commençai un long prône sur le Saint Esprit"⁽³²⁾ Une partie de ce prône constitue à la vérité les véritables prémisses de son grand livre. "Les Révélationes Mecquoises" incluent 560 chapitres. Chaque chapitre est précédé par une pièce poétique ; cette poésie ne constitue pas un résumé du chapitre détaillé en prose qui va suivre, mais elle inclut en soi les grands thèmes qui vont être développés dans le chapitre qui suit sans qu'il soit simple répétition.

Chaque poésie au commencement de chaque chapitre de ce livre ne vise pas à être un sommaire de ce qui sera détaillé en prose dans le chapitre suivant; mais chaque poésie en soi doit être considérée comme une donnée explicative du chapitre qui suit. Il faut

regarder cette poésie comme une clé du chapitre qui suit, et le chapitre comme un épanouissement de cette poésie. Or il se trouve dans la poésie des questions qui ne sont pas traitées profondément dans le chapitre. Ces questions sont souvent indépendantes les unes des autres, à moins que des rapports existent entre les questions à la fois dans le poème et dans le chapitre, ce qui permet d'utiliser l'un pour éclairer l'autre."

(33)

FUSUS AL HIKAM (LES SAGESSES DU PROPHETE)

Par son importance et sa considération, il se situe comme le second livre parmi les ouvrages d'Ibn 'Arabi, ouvrage dans lequel la philosophie du panthéisme se manifeste clairement et sans équivoque.

C'est ainsi que tous les termes mystiques et philosophiques comme ceux de :révélation, inspiration, etc... prennent leur dimension la plus haute, leur sens le plus vaste. Il laisse entendre que de tous les secrets divins venus de l'inspiration et qui agitent son coeur, aucun n'est tu, mais enveloppé dans un langage couvert ou symbolique. Or les difficultés du livre viennent peut-être d'un propos délibéré d'Ibn 'Arabi afin que la substance de ce livre reste la propriété des élus et des privilégiés spirituels. On peut ajouter que ladite obscurité de ce livre vient encore de la difficulté de la langue mystique. Il arrive aussi que venant à traiter de sujets très déliés, l'auteur rencontre de grands embarras d'expression. Aussi dès sa parution jusqu'à aujourd'hui ce livre a trouvé plus de cinquante commentaires publiés ou manuscrits. A cela s'ajoutent les nombreuses traductions qui donnent à ce livre sa dimension universelle. Le Fugus al Hikam contient 27 chapitres, chacun portant le nom d'un célèbre prophète d'Adam jusqu'à Mohammed. Chaque chapitre gravite autour de

l'enseignement et de la révélation de chacun de ces prophètes, qui les distinguent les uns des autres, mais aussi qui les réunit dans le message divin.

Les témoignages relatifs à chaque prophète proviennent du Coran et de la tradition (Hadit), même les histoires rapportées par chaque prophète sont tirées du Coran et les musulmans sont familiarisés avec elles mais la signification profonde (lointaine) de ces histoires est réservée aux "élus de l'esprit".

Chaque prophète dans le chapitre qui lui est consacré défend sa doctrine révélée. Ibn 'Arabi parle par lui, en montrant que le but final de l'existence est la définition de l'homme parfait et que le souhait de chaque prophète est l'instauration de cet homme parfait dans le coeur de chacun. Dans l'introduction de son ouvrage, Ibn 'Arabi explique les raisons qui l'ont entraîné à écrire ce livre ; ce sont celles d'un rêve qu'il fit en l'an 627 de l'Hégire, rêve où lui apparut le prophète Mahomet : "Dans sa main, prière de Dieu sur lui et son salut, et il me dit :

"Ce livre est le Fuṣṣ Al-Hikam, prends-le et porte le aux hommes pour qu'ils profitent de lui", je lui dis[?]: "J'entends, et j'obéis à Dieu et à son envoyé et à ceux qui conduisent nos affaires, tels que nous sommes commandés. Je réalise le souhait et m'y soumetts loyalement, et je me consacre pleinement à donner ce livre dans ces limites propres, tel^l que le prophète l'a lui-même limité sans rien en retrancher, ni rien lui ajouter". (34)

* * *

IBN 'ARABI ET AL HADIR

Al Ḥadir a joué un grand rôle dans la vie d'Ibn 'Arabi et de son esprit. Parmi les sources sur lesquelles Ibn 'Arabi s'est appuyé, Al Ḥadir est la grande référence qui lui a inspiré le chemin vers Dieu. Al Ḥadir était regardé par Ibn 'Arabi comme un véritable guide spirituel lui infusant la sagesse. Il se manifesta à lui dans les temps successifs éloignés les uns des autres. Chaque fois que Al Ḥadir se manifeste à lui, il l'empêche de s'égarer en même temps qu'il ré^mforce et confirme sa foi. Ces manifestations d'Al Ḥadir sont toujours empreintes de calme et d'un aspect vénérable. Toutes les fois qu'il se manifeste, il démontre les faveurs et les forces miraculeuses qui sont au-dessus de l'homme, de telle sorte qu'Ibn 'Arabi en demeure saisi et extasié, ainsi que les gens qui quelque fois l'en-

tourent ; il démontre encore l'abondance, la prodigalité de cette sagesse divine et son épanchement sur l'homme dans des limites infinies. Quand il se manifeste, il se manifeste sous la forme d'un être humain sans qu'Ibn 'Arabi puisse toujours l'identifier, sinon après qu'il est parti, ou encore par suite d'un avertissement personnel qu'il est seul à entendre, ou aussi par la remarque que lui en fait son maître spirituel comme nous le verrons plus loin. Il arrive cependant qu'Ibn 'Arabi reconnaisse Al Haqir à travers une présence, ou un aspect humain, sans qu'il ose le déclarer comme tel, et sans avouer son identité. Nous ne savons pas pourquoi Ibn 'Arabi s'abstient de reconnaître sa présence, car Ibn 'Arabi n'explique pas les raisons qui le pousseraient à ne pas avouer cette présence. Cela d'ailleurs reste en dehors de notre recherche.

Nous devons maintenant essayer d'évoquer aux yeux de l'intelligence, le secret de cette personnalité importante, qui joua un grand rôle chez Ibn 'Arabi

et chez d'autres mystiques, et a laissé une influence assez profonde dans la science ésotérique en Islam et aussi dans les autres religions révélées. Ainsi donc qui est cette personnalité d'Al Hadir ? Quel est le symbole et le sens profond qu'Al Hadir a pris ? Cette personnalité est connue sous le nom d'Al Hadir chez les musulmans depuis l'époque de Moïse. Ibn 'Arabi rapporte qu'à l'époque de Moïse son nom était "Eli^e", dont il fait remonter l'origine à Noé, il dit aussi : "Al Hadir était un soldat dans la troupe d'un Emir qui l'envoya au devant d'elle chercher l'eau dont cette armée était privé". (36)

Ibn 'Arabi n'a rien dit d'autre en ce qui concerne le côté historique de cette personnalité, car Ibn 'Arabi n'était pas un historien et ne s'intéressait à l'histoire que dans ses rapports avec le soufisme. L'idée bien établie chez les Musulmans, de même que dans les autres sociétés religieuses, est que Al Hadir est une personnalité existante et bien reconnue. Toutes les preuves se trouvent rassemblées à la fois

البيان

dans les commentaires du Coran (Tafsīr), dans les ouvrages de théologie, ainsi que dans tous les livres mystiques qui confirment sans doute possible l'existence de l'Al Ḥaḍīr. Ainsi M. Palacios a tort de dire que :
"l'Al Ḥaḍīr est une personnalité légendaire" (37), sans apporter aucune preuve . à son affirmation.

Oui ! on peut considérer cette personnalité comme un symbole d'une très profonde signification, comme sont considérées les existences de Jésus, de Mohamad, mais regarder l'Al Ḥaḍīr comme une personnalité légendaire et imaginée est impossible à penser, aussi bien qu'à croire. Par contre Massignon et H. Corbin ont fait sur l'Al Ḥaḍīr des développements bien plus authentiques et proches de la vérité que ceux de Palacios. Ces deux auteurs ont écrit sur ce sujet deux chapitres étendus que nous rapporterions ici si notre travail avait des rapports avec ce sujet particulier. (38)

Les croyances des musulmans en Al Ḥaḍīr sont qu'ils le considèrent comme l'un des prophètes, de même

qu'ils croient en Mahommed¹ et en Jésus-Christ. ~~est~~, d'après le "Şādiq", salut de Dieu sur lui, "Al Hadir était prophète envoyé. Dieu très haut et très transcendant l'a envoyé à son peuple afin qu'il confesse son Unicité et qu'il reconnaisse ses envoyés et ses livres révélés (descendus). Le miracle d'Al Ḥaḍir a été qu'il ne s'assoie jamais sur un bois sec ou sur une terre déserte, qu'ils ne fleurissent et ne verdissent toujours, c'est pourquoi on le nomme en arabe Al Ḥaḍir, c'est à dire qui est verdoyant." (39)

Le Coran parle d'Al Ḥaḍir dans la sourate Al Kahf (la caverne) ; alors que Moïse était avec un suivant au cours d'un voyage, c'est alors qu'il aperçut un bon serviteur à qui il demande de l'accepter comme compagnon de voyage pour lui servir de guide et de maître, ce que le serviteur accepte. Ce serviteur est considéré comme l'Al Ḥaḍir par tous les commentateurs du Coran. Dieu dit dans le Coran parlant de ~~est~~ Al Ḥaḍir : (40)

64 Moïse dit:

"Voilà bien ce que nous cherchions!"

puis ils revinrent exactement sur leurs pas.

65 Ils trouvèrent un de nos serviteurs

à qui nous avions accordé

une miséricorde venue de nous,

et à qui nous avions conféré

une science émanant de nous.

66 Moïse lui dit :

"Puis-je te suivre pour que tu m'enseignes

ce qu'on t'a appris concernant la voie droite ?"

67 Il dit : "Tu ne saurais être patient avec moi" (AL Ḥaḍīr)

68 Comment serais-tu patient alors que tu ne comprends pas?

69 Moïse dit: "Tu me trouveras patient, si Dieu le veut,

et je ne désobéirai à aucun de tes ordres."

70 Le serviteur dit : "Si tu m'accompagnes, ne m'interroge

sur rien

avant que je t'en donne l'explication."

On voit par ce passage du Coran qu'Al Hadir était plus éminent que Moïse, car Al Hadir paraît ici comme le maître et Moïse comme le disciple qui a besoin de son enseignement ; ceci n'est pas extraordinaire car les prophètes ne sont pas tous au même niveau, certains sont plus privilégiés que d'autres.

La majorité des musulmans croit qu'Al Hadir est toujours vivant en quelque lieu que ce soit, dans notre monde, et qu'il peut se manifester quand il veut, et de quelque manière que ce soit. Il répond aux bien-faisants quand ils l'appellent, quand il leur arrive un malheur, une tristesse, un désespoir, un désarroi ; il répond alors immédiatement. La tradition islamique est remplie de récits dans lesquels interviennent les miracles extraordinaires, surhumains, produits par Al Hadir, soutenant un homme de piété, et favorisant les valeurs suprêmes, quand celles-ci risquent d'être détruites par la tyrannie d'un gouverneur ou d'un roi entêté. Parce que ces interventions multipliées d'Al Hadir se sont répandues à profusion parmi le peuple, elles sont con-

sidérées comme un symbole de la rédemption des maux et un guide certain vers le bien. Quant aux mystiques, ils tombent amoureux de lui (Al Ḥaḍir) et sont fascinés par son caractère (son sceau). Ils le considèrent comme la grande source de leur inspiration gnostique et comme source première de leur savoir précis. Ils le connaissent comme le grand maître et le guide le plus sûr. Ils pensent qu'il se manifeste à l'un quelconque des élus quand il veut et comme il veut. Celui qui est l'objet de sa manifestation sera forcément un être privilégié de Dieu et très éminent. Il se trouve que la plupart des mystiques évitent de dire et de révéler le véritable caractère d'Al Ḥaḍir et sa voie secrète, son secret, selon ce qu'ils croient, parce que cela est interdit et parce que la raison des hommes accepte mal les idées qui sont très au-dessus de leur niveau, ou hors de leur portée. Et voici qu'Ibn 'Arabi, mystique entre les mystiques, qui a vu Al Ḥaḍir et lui a parlé, rapporte que ses rencontres avec lui furent au nombre de quatre. Trois d'entre elles interviennent sans qu'il soupçonne

la présence d'Al Ḥaḍir sinon après qu'il fut parti. Quant à la quatrième, il a su qu'Al Ḥaḍir ¹était cette fois-là manifesté à lui véritablement. Ibn Arabi rapporte encore les rencontres d'autres mystiques avec Al Ḥaḍir, mais ces rencontres n'entrent pas dans notre propos.

LA PREMIERE RENCONTRE

Nous avons déjà dit dans le chapitre I, sa première rencontre avec Al Ḥaḍir, et ce qui se passe alors avec lui, concernant son maître Abū Al 'Abās Al Uraḥbi, à l'époque où Ibn 'Arabi faisait ses études avec ce maître, dans le temps de sa prime jeunesse. Nous allons rapporter cette rencontre en supprimant les phrases qui ne sont pas indispensables et peuvent être considérées comme superflues.

Il dit : "Entre moi et mon maître Al 'Uraḥbi s'éleva certain jour une dispute au sujet d'une personne dont Mohammed -prière de Dieu sur lui et salut

à Lui- annonçait la venue. Al'Ura'yby désigna cette personne que je ne connaissais que par son nom, mais je refusai d'accepter l'identité de cette personne parce que je me trouvais sur un terrain solide concernant cette affaire annoncée par le prophète. Cependant mon maître était blessé dans le fond de son coeur, sans que je m'en rendisse compte. Je le quittai pour rentrer chez moi, et sur mon chemin je croisai un homme qui m'était inconnu il me salua très amicalement et très chaleureusement et me dit : "O, Mohammed ! crois ce que t'a dit ton maître Al'Ura'yby concernant telle personne désignée" puis il désigna la même personne qu'avait évoquée Al'Ura'yby mon maître. Je lui dis "oui" en sachant ce qu'il visait. Je retournai sur l'heure vers mon maître pour lui rapporter ce qui s'était passé. Lorsque j'entraï chez lui, il me dit : "Quand je résous une question, quand ton esprit n'arrive pas à l'accepter, aurais-je besoin de la garantie d'Al Haqir qui te commande : "Crois ce que te dit ton maître". Ensuite je sus que c'était l'Al Haqir que j'avais rencontré et quand j'interrogeai Al'Ura'ybi, il m'assura à son tour que c'était Al Haqir." (41)

Deja dit
p. 35

LA DEUXIEME RENCONTRE

Il parle : "... je le rencontrai à Séville et il m'inspira l'obéissance absolue aux maîtres mystiques et d'éviter les discussions épineuses. Ce jour-là, comme je venais de débattre avec un maître sur une question, et comme je sortais de chez lui, je rencontrai Al Ḥaḍīr dans le marché d'al Ḥabbah ; il me dit : "Obéis, et suis ton maître dans sa parole." Je retournai à l'instant chez le maître, qui me dit après que je fus rentré chez lui : "O, Mohammed, est-ce que j'aurai besoin chaque fois que tu discutes avec moi sur un problème qu'Al Ḥaḍīr te conseille de m'écouter et d'obéir au maître ?" Je lui dis : "O mon seigneur, est-ce Al Ḥaḍīr qui m'a conseillé cela ?" Il répondit : "Oui." (42)

LA TROISIEME RENCONTRE

"Il arriva qu'une autre fois, me trouvant sur un bateau en Tunisie, et souffrant d'un mal de ventre,

tous autour de moi s'étaient endormis. Je me levai et regardai la mer. J'aperçus au loin sous la lumière de la lune, un homme marchant sur les eaux jusqu'à s'approcher de moi. Il s'arrêta près de moi, il souleva une jambe, restant appuyé sur l'autre, et je vis alors que son pied n'était pas mouillé. Quand il enjamba le bateau, je vis que son autre pied n'était pas non plus mouillé. Il me dit alors quelques paroles qu'il portait en lui. Il me salua et se dirigea vers le phare situé sur une colline. Il y avait entre lui et nous une distance de plus de sept (DIRĀS) mètres qui fut franchie en deux ou trois pas. Je l'entendis dire quand il fut sur le phare : "O extase en Dieu !" Lorsque j'arrivai à la ville, je rencontrai un homme bienveillant qui me dit : "Comment s'est passée la nuit précédente sur le bateau avec Al Hadir ? Que t'a-t'il dit ? Que lui as-tu dit ?" (43)

LA QUATRIEME RENCONTRE

Ce fut à l'occasion de la quatrième rencontre qu'Ibn 'Arabi sut sur l'instant que c'était Al Ḥaḍir qui se manifestait à lui, c'est ce qui différencie cette rencontre des précédentes. Cette rencontre eut lieu sur le rivage de la mer alors qu'Ibn 'Arabi était accompagné par quelqu'un qui ne croyait pas aux faveurs divines manifestées aux saints et aux bienfaiteurs. Ils entrèrent dans une mosquée afin de prier, puis la prière dite, Ibn 'Arabi resta debout près de la porte de la mosquée et brusquement l'homme qui n'était qu'Al Ḥaḍir prit une natte qui était dans la mosquée et l'étalant dans l'air à la hauteur de sept bras, il se mit à prier sur elle. Je me tournai vers l'ami incrédule, lui disant : "As-tu remarqué celui-là et ce qu'il a fait ?" Il me répondit : "Va vers lui et interroge-le." Je m'approchai d'Al-Ḥaḍir en le saluant ; quand il eut terminé sa prière, il me dit : "O, un tel, je n'ai fait ce que tu as vu que pour l'incrédule" qu'il désigna du doigt, alors que

celui-ci était assis sur le sol de la mosquée et regardait Al Hadir. Donc il savait que Dieu fait ce qu'il veut avec qui Il veut. Je me tournai vers l'incrédule et je lui demandai : "Que dis-tu ?" Il me répondit : "Après avoir vu, il n'y a rien à dire." (44)

h

* * *

Conclusion ? est-ce ?

-NOTES-

- 1 IBN AL QARI, Manaqib Ibn 'Arabi, p. 5
- 2 Ibid., p. 8
- 3 IBN 'ARABI, Les révélations Mecquoises, I, p. 289
- 4 Ibid., II, p. 23
- 5 Ibid., I, p. 363
- 6 Ibid., IV, p. 648
- × 7 IBN AL QARI, Manaqib Ibn 'Arabi, p. 15
- 8 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, éd. Otman
Yahya, II, p. 372
- 9 Ibid., I, p. 268
- 10 Ibid., III, p. 58-59
- 11 Ibid., II, p. 211
- 12 Ibid. II, p. 224
- 13 Ibid., I, p. 275
- 14 Ibid., I, p. 268
- 15 Ibid., I, p. 168
- 16 Ibid., II, p. 459

17 Ibid., IV, p. 95

18 IBN 'ARABI, Mawāḍi' al nuḡūm, p. 117

19 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, I, P. 288; 318; 338

20 Ibid., p. 44

21 Ibid., I, p. 320

9. 22 Ibid., II, p. (821)

23 Ibid., III, p. 573

9. 24 Ibid., I, p. (8)

25 Ibid., I, p. 225

26 Ibid., I, p. 269

27 Ibid., I, p. 301

28 Ibid., III, p. 91

29 Ibid., I, p. 591

30 IBN AL QARI, Manāqib Ibn 'Arabi, p. 23

31 IBN 'ARABI, Fuṣūṣ al Hikam, éd. Afifi, p. 5

32 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, ns. B.N.,

Fond Arabe N° 1338, I, f. 47 r.

33 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, éd. du Caire, II, p. 379

34 IBN 'ARABI, Fuṣūṣ al Hikam, éd. Afifi, Introduction, p. 5

35 Voir Encyclopédie de l'Islam, 1ère édition, II, p. 912

- 36 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, III, p. 442
- 37 ASIN PALACIOS, Ibn 'Arabi Hayatuhu wa madhabuhu,
Traduit de l'espagnol par A. Badawi, p. 24
- 38 cf. H; CORBIN, L'imagination créatrice dans le soufisme
d'Ibn 'Arabi, 2^e ème éd., p. 48 et 139
- 39 TABĀ TABĀ'I, Al-Mizan fi tafsir al Qur'an, XIII, p. 379-380
- 40 CORAN, 18, 64-70
- 41 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, I, p. 241
- 42 Ibid., III, p. 442
- 43 Ibid., II, p. 430
- 44 Ibid., II, p. 425

** L'IMAGINATION INDEPENDANTE **
** OU **
** LE MONDE DES ARCHETYPES ABSOLUS **

L'IMAGINATION INDEPENDANTE

OU

LE MONDE DES ARCHETYPES ABSOLUS

Il n'y a rien dans les pages qu'a écrites Ibn 'Arabi qui ne soit rempli d'allusions à cette question, quand il ne l'aborde pas au fond. Notre intention n'est pas de traiter de l'ensemble de ce qu'Ibn 'Arabi a écrit à ce propos, mais nous nous proposons à côté des doctrines fondamentales, de traiter des idées les plus subtiles et des thèmes voisins les plus englobants.

Il y a dans son ouvrage intitulé Les Révéla-
tions Mecquoises (1) (al Fütühât al Makkiyya), deux
chapitres particuliers qui nous introduisent clairement
dans la pensée et la doctrine d'Ibn 'Arabi concernant
l'imagination indépendante, c'est-à-dire le monde des

archétypes absolus. Le premier fait partie d'une section intitulée "De la connaissance du statut de la Connaissance" (Fi ma'rifat' maqām al-ma'rifat), où il a placé l'imagination parmi les catégories de la connaissance. Par cette expression il la consacre comme un instrument important et une source éternelle pour l'obtention de la connaissance céleste et terrestre.

L'autre chapitre intitulé "Le monde de l'Imagination" ou "La terre de la Vérité" ; c'est là, nous rapporte Ibn 'Arabi, qu'il est monté, où il s'est promené; il nous en décrit les merveilles et l'ensemble de ce qu'il contient. Nous en traiterons dans un chapitre particulier où nous analyserons les idées d'Ibn 'Arabi, nous donnerons le sens des symboles et des secrets qu'ils renferment. Nous avons jugé bon de mettre en appendice à cette thèse la traduction de ces pages d'Ibn 'Arabi, car elles sont à la fois fascinantes et plaisantes, et très riches des idées propres d'Ibn 'Arabi touchant plusieurs sujets que personne qui s'intéresse à l'imagination ne peut se permettre d'ignorer. En outre, la lecture de cet appendice

permettra de découvrir des aspects que l'objet de ce travail peut omettre sans inconvénients.

Ce qui attire l'attention au début, c'est la même dénomination par Ibn 'Arabi, appliquée aux deux mondes de l'imagination : "Connaissance et Monde" (ilm wa 'alam) ; il écrit en effet : "Des sciences de la Connaissance, c'est à dire la connaissance de l'imagination et ses deux mondes dépendant et indépendant." (2) Pourquoi les deux mondes sont-ils réunis dans la même dénomination? Pourquoi les dénomme-t-il monde et science ? En réponse à la première question, il convient de savoir qu'Ibn 'Arabi considère que le monde de l'imagination indépendante est intermédiaire entre le monde divin inconnu et le monde sensible limité, "vers lui montent les sens et vers lui descendent les significations, tandis que lui ne quitte pas sa place." (3) C'est le lieu symbolique pour recevoir les biens lumineux du monde divin illimité, c'est aussi le lieu symbolique duquel descendent les puissances et les noms vers le monde sensible limité. C'est à dire qu'il a l'imagination indépendante, le gouvernement total

de ce monde-ci librement : "Tout le monde convient qu'elle a le gouvernement parfait, qu'il lui revient d'unir les significations avec les corps qui met en déroute les preuves et les intellects." (4) D'où vient que le monde sensible limité est l'ombre et un lieu qui corporalise les images du monde et les essences du monde archétypal, il est donc naturellement dépendant de ce dernier, comme l'ombre d'une^h personne n'a d'existence que par l'existence de cette personne ; et quand on rappelle le monde archétypal de l'imagination, on rappelle en même temps sans séparation, le monde sensible dont la réalité dépend de lui.

En réponse à la deuxième question nous nous contenterons de dire que le monde (alam) est une dénomination symbolique de l'existence des réalités véritables et des essences éternelles, un peu comme la dénomination du sommeil et de ce qui s'y passe par le mot "monde du sommeil", alors qu'il n'y a ^{pas} un monde particulier défini dans lequel se passent les rêves. Et quand nous disons le "monde de la veille" et le "monde du sommeil", c'est

pour faciliter l'expression et pour distinguer deux états qui sont à la fois différents et semblables ; entre eux, il y a liaison et relation permanentes. D'où vient que le monde de l'imagination est d'une part une science ; il est le but que visent nos intellects ; et d'autre part un monde, car son existence n'est pas au niveau du monde sensible.

Nous nous étonnons du nombre de noms variés, qu'Ibn 'Arabi applique au monde de l'Imagination indépendante. (4) Il n'y a pas d'explications particulières à chacun de ces noms ; sauf que chacun d'eux indique une qualité particulière ou un acte qui surgit de ce monde.

Parmi les noms de ce monde chez Ibn 'Arabi, il y a le monde de l'Imagination, le monde des Archétypes, le monde illuminé. Tous ces noms le qualifient par le caractère d'abstraction et de subtilité. Parmi ces noms également, il y a le monde des Significations, le monde des Vérités et le monde des Essences éternelles. De la considération des qualifications de ce monde nous pouvons déduire que ce monde est un monde éternel et immuable.

Parmi ces noms il y a encore ^{Celui de} monde intermédiaire (Ālam al barza h) ainsi désigné parce qu'il se trouve entre deux choses contraires, ces choses se rencontrent et s'unissent et la contrariété disparaît, cette dénomination est tirée du Coran : "Mais elles ne dépassent pas une barrière située entre elles." (5)

Elle prouve qu'Ibn 'Arabi et les penseurs islamiques en général ne l'ont pas empruntée à la théorie du monde des archétypes de Platon, dans le septième livre de son ouvrage : La République. Et si l'on admet qu'ils ont été influencés et ont accepté cette théorie, nous considérerons que la croyance chez les musulmans en ce monde intermédiaire est d'une extrême importance, ce qui est bien connu par les oeuvres des théologiens, des sages et des philosophes ainsi que dans celles des mystiques musulmans.

Comme exemple de cela, nous citerons Şadr al Din al qumawq qui fut le plus grand disciple d'Ibn 'Arabi et qui a écrit un livre d'une grande importance : Şadr al Din al Konawi consacre son livre au monde intermédiaire dans sa description et son analyse. Ce livre

jouit d'une grande renommée ; mais sa signification reste encore mystérieuse malgré les interprétations et les commentaires.

Al Ghazali a aussi ses conceptions vis à vis de ce monde, nous constatons que son apport ici nous éclaire davantage par ses explications et sa clarté. Il fortifie nos idées sur la valeur et l'importance de ce monde en islam. (6)

Il dit : "Sache que le monde visible, relativement au monde du Royaume Céleste, est comme l'écorce pour le noyau, comme forme et le moule pour le souffle qui les anime (Rûh), comme les ténèbres par rapport à la lumière, comme le bas vis-à-vis du haut. C'est pourquoi on désigne le monde du Royaume Céleste sous les noms de monde supérieur, monde spirituel, monde lumineux, en opposition avec le monde inférieur, le monde corporel, le monde ténébreux (...) En effet, celui qui se trouve dans le Royaume Céleste se trouve auprès de Dieu, qui détient les clés de ce qui est caché." (7)

Ceci signifie que c'est du Royaume Céleste que

descendent les causes des êtres du monde visible, ce dernier étant comme une trace du monde supérieur, analogue à l'ombre par rapport à la personne, au fruit par rapport à ce qui le produit, ou à l'effet par rapport à la cause. Et les clés de la connaissance des effets ne se trouvent que dans celle des causes. C'est pourquoi le monde visible est un symbole du monde du Royaume. (...)

Sache que le monde est double : un monde spirituel et un monde corporel ! ou, si tu préfères, intelligible et sensible ou encore supérieur et inférieur. Toutes ces expressions sont à peu près équivalentes : il n'y a que le point de vue qui diffèrent. Si on les considère en eux-mêmes, on les appelle monde corporel et monde spirituel. Si on les envisage par rapport à l'oeil qui les perçoit, on dit sensible et intelligible. Si on les compare relativement l'un à l'autre, on les désigne alors respectivement comme : inférieur et supérieur. Souvent également l'un est appelé : monde de la Souveraineté divine (mulk) et du visible (ŠAHĀdah), et

l'autre le monde de l'invisible (Gayb) et du Royaume Céleste (malakût). Celui qui scrute la vérité à partir des mots peut être désorienté par la multiplicité des expressions et s'imaginer qu'elles s'appliquent à des réalités également multiples. Mais celui à qui la vérité clairement considère essentiellement les réalités et les mots pour lui sont secondaires. Pour celui dont l'intelligence est plus faible, c'est l'inverse car il part des mots pour trouver la vérité. C'est à ces deux catégories d'hommes que fait allusion Sa parole : "Eh quoi ! celui qui marche le visage tourné vers le sol va-t-il plus sûrement que celui qui marche redressé sur une voie droite." (8)

Tu as donc compris ce qu'il faut entendre par les deux mondes ; sache maintenant ceci : le monde du Royaume Céleste est un monde invisible, étant caché à la plupart des hommes, et le monde sensible est un monde immédiatement perceptible puisque tous le connaissent. Mais le monde sensible est un point d'appui pour s'élever vers le monde intelligible. S'il n'y avait pas entre

les deux liaisons et correspondance, la voie pour y monter serait fermée. Et si cela n'était pas possible, il serait donc impossible de partir vers la présence du Seigneur et de se rapprocher de Dieu. Et personne ne s'approche de Dieu tant que son pied n'a pas touché le Centre de l'Enceinte Sacrée (Hazyf t al Quds) (9) Et le monde qui échappe à la perception sensible et à l'imagination est précisément ce que nous entendons par monde sacré. D'une façon simplifiée, c'est quand nous l'envisageons comme le domaine d'où rien ne sort ni dans lequel rien d'étranger ne pénètre, que nous donnons le nom d'Enceinte Sacrée. Et il arrive que l'esprit humain, quand il est le lieu des manifestations du sacré, soit appelé "la vallée Sanctifiée". (10)

Dans ce texte, Ghazali a mis clairement sous nos yeux sa croyance, qui est celle de tous les musulmans, au monde intermédiaire, qui est le monde des archétypes ou le monde des contenus imaginaires. Cette croyance a pour source le Coran et nullement la philosophie grecque. C'est néanmoins cette croyance qui a sollicité les musul-

mans à rechercher des biens et une concordance entre les enseignements de l'Islam relatifs au monde intermédiaire, et les enseignements de Socrate et Platon relatifs à la description du monde transcendant. Cet aspect philosophique et historique nous éloigne de notre sujet, c'est pourquoi nous n'allons pas le développer à l'aide de références érudites.

Dans ce texte de Ghazali, il y a la description et l'analyse de ce monde intermédiaire et sa comparaison avec les autres mondes. Tout cela nous le retrouvons chez Ibn 'Arabi. Il semble donc que Ghazali ait exercé une influence sur Ibn 'Arabi, comme le montrent les rapprochements textuels que nous avons faits. C'est qu'en effet Ghazali est un penseur célèbre, antérieur à Ibn 'Arabi. Il n'est aucun ouvrage où Ibn 'Arabi ne fasse allusion à Ghazali et ne mentionne sa grandeur et son importance dans la philosophie et la mystique. Naturellement l'influence de Ghazali et de quelques autres penseurs et mystiques s'est exercée seulement au début de sa vie, car après qu'il eut trouvé sa voie

dans le mystique, Ibn 'Arabi a écrit en référence avec son expérience mystique personnelle et le dévoilement auquel il assiste. Il n'a plus alors besoin de références érudites.

La raison pour laquelle Ibn 'Arabi a nommé ce monde "le monde de l'imagination indépendante, c'est qu'il est immatériel, parallèle au monde de l'imagination ^{de} indépendante" (11) par là il veut dire que c'est un monde qui subsiste par son essence propre, indépendamment de toutes choses sauf de son créateur. De ce monde émane la vie sur le monde sensible et matériel, et vers lui retourne à nouveau cette vie, c'est-à-dire, qu'il est comme l'âme universelle : elle donne aux êtres les âmes partielles, elle leur retire ces âmes, après qu'elles ont acquis l'expérience nouvelle au cours de leur voyage dans le monde sensible. C'est ainsi qu'il a été nommé le monde de l'imagination indépendante équivalent et parallèle au monde de l'imagination dépendante restreint, dont l'existence dépend d'une autre substance.

La raison pour laquelle il a été nommé le monde des archétypes, "c'est qu'il englobe les formes de ce qui est dans le monde corporel et qu'il est aussi le premier archétype formel parmi les formes des essences et des vérités dans la connaissance transcendante divine. (12). Nous avons là une allusion subtile qui indique que le monde de l'imagination indépendante ou le monde archétypal est une forme qui représente ce qu'il y a dans l'essence divine de façon indéfinissable. C'est comme le monde sensible qui incarne le monde de l'imagination indépendante ou archétypale.

? } C'est pourquoi il n'est pas de l'ordre de l'abstraction totale de telle sorte qu'il n'y a, ni descriptions, ni informations à son propos qui puisse faire connaître son concept : il est au-delà de toute description et de toute allusion.

Il est aussi impossible qu'il soit sensible en sorte qu'il serait atteint par l'un de nos sens.

"C'est un monde spirituel formé d'une substance

lumineuse semblable à la substance corporelle dans son existence sensible mesurée, et à la substance abstraite intelligible dans son existence lumineuse. Elle n'est ni un corps composé matériel, ni une substance intelligible abstraite, parce qu'elle est l'intermédiaire et la limite qui les sépare." (13) Elle fait donc connaître le côté divin jusqu'à un certain point. Dans ce "faire connaître" il est nécessaire qu'elle porte en elle une qualité créatrice perpétuelle qui est substance. De même il est nécessaire qu'elle fasse au monde sensible don de cette connaissance grâce à quoi il existe. Par là elle constitue un monde intermédiaire et une frontière entre le monde sensible et le monde intelligible. "Et tout ce qui est intermédiaire entre deux choses est nécessairement différent de l'une et l'autre, mais possède aussi deux faces par quoi il ressemble à chacune des deux vers laquelle l'une et l'autre face sont tournées. Toutefois si l'on dit qu'il s'agit d'une chose lumineuse au plus haut degré de la subtilité, alors c'est une limite entre les substances séparées subtiles et les

substances corporelles matérielles (...), à vrai dire les vérités substantielles existent dans chacun des mondes, spirituel, intelligible, imaginaire, elles ont des formes adaptées à chacun des mondes. Si l'on vérifie on trouvera que la faculté imaginative qui appartient à l'intellect universel qui englobe ce qui englobe le reste des puissances imaginatives est le lieu de ce monde et sa manifestation." (14)

Pour connaître la nature de ce monde et sa vérité de façon plus précise chez Ibn 'Arabi, nous allons donner ce court texte et l'analyser :

"Après que Dieu a parfait ces formes lumineuses et élémentaires sans esprit qui soient invisibles à ces formes. Il s'est manifesté à chaque sorte de ces formes selon leur capacité propre. Alors ont été engendrées ces formes, et de cette manifestation les esprits des formes (telles sont les trois questions) (....).

Dieu donc, a crée les esprits et leur ordonna de régir les formes, et Il les a faites indivisées, bien mieux, d'Essence unique. Il les a distingués l'une de l'autre, alors elles sont distinctes. leur distinction est selon leur réception des formes de la manifestation. En vérité, ces formes sont pour les esprits comme le ROYAUME du point de vue des formes élémentaires, et comme les apparences du point de vue de la totalité des formes.

Puis Dieu produit les formes corporelles imaginaires par une autre manifestation, entre les réalités subtiles et les formes ; se manifestent, dans ces formes corporelles, les formes lumineuses, ignées, manifestes à l'oeil.

Les formes sensibles se manifestent en portant les formes spirituelles. Dans ces formes corporelles, dans le sommeil, après la mort et avant la résurrection, et c'est le monde intermédiaire formel (Al Barzah Al-Sūri), et c'est là la corne de

lumière, d'une grande hauteur, et descendant profondément, car sa hauteur c'est (l'inconnue) et sa profondeur, c'est la terre. Ces corps formels, dans lesquels se manifestent les (qinn) et les Anges, et l'intériorité de l'homme, sont ce qui se manifeste dans le sommeil et dans les formes du marché du paradis. Ce sont ces formes qui construisent la terre (je veux dire la terre à l'imaginaire) que la parole procède dans leur chapitre." (15)

Dans ce texte, I.A. désigne le début de la génération ou de la création ? Quand Dieu était seul et que les créatures étaient toutes dans son G ayb (ou mystère insondable). Quand la volonté divine a résolu de faire exister les choses différentes selon ce qu'elles sont, le monde de l'imagination discontinu a occupé le deuxième rang dans le déroulement de la création - instauration, faisant suite au monde de l'intellect dépouillé de formes et de figures. Le monde de l'imagination est au commen-

cement de la création (composé) de figures et de formes nues, d'esprits et de facultés. Quand Dieu s'est levé sur elles et s'est manifesté à elles, la vie s'est écoulée dans ces figures et ces formes et le mouvement s'y est infiltré.

Elles sont toutes devenues des forces plus subtiles, plus dépouillées et capables de recevoir la manifestation divine (ou théophanie) à partir du haut, et à créer les choses sensibles d'une manière analogue à partir du bas.

Car le monde de l'imagination - même s'il est composé de nombreux esprits - est un seul esprit et une seule force, inapte à la partition et à la division, car ses formes ne sont pas "localisables" pour ces esprits. Elles sont plus subtiles elles aussi, elles ne sont pas de l'ordre du sensible. Et probablement la meilleure preuve de l'unité du monde de l'imagination, c'est l'observation de l'ordre qui régit le monde sensible, lequel est reconnu comme varié et multiple. Ainsi donc, le monde imaginaire discontinu est une

théophanie au sens très élevé et très noble. Il n'est dépassé en ce degré de sublimité et de noblesse que par le monde intelligible, lequel est au-dessus de toute description et discours, comme de toute espèce de désignation et de phantasme.

La manifestation divine n'est autre que la donation de la puissance et de l'Esprit qui le mandate à créer à son tour les choses sensibles et les univers matériels. Il leur transmet les forces et les esprits qu'il reçoit de son Créateur. C'est de cette manière que selon I.A. l'existence se perpétue.

Toutes les choses dont les mystères sont incompréhensibles dans les univers matériels sont évidentes et obvies dans le monde imaginaire. Et toutes les conceptions intelligibles qui existent dans le monde sensible sont une émanation de ce monde là, uni et non entaché de contradiction.

Tout ce qui est ici, chez nous, se comprend là-bas, d'un seul coup d'oeil. Les religions célestes et la révélation faite aux prophètes sont de là-bas.

Tout ce que les religions et les diverses croyances ont proposé en ce qui concerne la destinée de l'homme et des êtres est là-bas réalisé. Tout ce qui se voit dans les songes véridiques et après la mort est aussi de là-bas.

*
* *
*

-NOTES-

- 1 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, III, p. 470-474
- 2 Ibid., p. 309
- 3 Ibid., p. 309
- 4 Ibid., p. 309
- 5 CORAN, 55,20 et 25,53
- 6 GHAZALI, Le Tabernacle des Lumières (Michkat al Anwar),
Trad. R. Deladrière, p. 46-48 ; 64-65
- 7 CORAN, 6,59
- 8 CORAN, 67,22
- 9 Façon de désigner le Paradis
- 10 CORAN, 20,12 et 79,16 : la "Vallée Sanctifiée" (al wādī al muqaddas) est celle où Moïse reçut de Dieu l'ordre d'enlever ses sandales (shal' al ḥalayn) avant d'être informé de sa vocation et de sa mission ; voir aussi le récit biblique : Exode,3-5
- 11 QUSAYRY, Introduction aux Fūsūs al Hikam, p. 36
- 12 Ibid., p. 36
- 13 Ibid., p. 35

14 Ibid., p. 35

15 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, éd. Otman
Yahya, II, p. 952-353.

**
** L'IMAGINATION LIEE **
**
** OU **
**
** L'HOMME ABSOLU **
**

L'IMAGINATION LIEE

OU

L'HOMME ABSOLU

1- L'imagination liée ou restreinte, c'est l'homme. Par cette dénomination, on entend ici l'opération de l'imagination d'une part, la faculté de cet appareil à structure humaine étonnante d'autre part.

2- L'imagination séparée ou absolue, c'est le monde des archétypes qu'Ibn 'Arabi appelle parfois intermédiaire (Barzakh) et monde de l'imagination qu'il appelle l'imagination abstraite qui signifie selon lui la formation des choses inexistantes ou parfois le monde de la divinité qui est au-dessus de l'absolu et au niveau duquel aucune forme ni aucune imagination ne parviennent. Il est nécessaire de consacrer à chacune des deux premières parties de l'imagination un chapitre dans lequel nous traiterons des pensées et des opinions d'Ibn 'Arabi. Commençons par l'imagination liée ou le monde de l'idéal enchaîné.

Nous y *ferons* allusion dans notre recherche "L'imagination entre le rêve et le sommeil" et nous en avons dit qu'elle n'est "que le miroir sur lequel se réfléchissent les images du monde absolu des archétypes dans l'intellect humain ; car l'imagination est la force qui relie l'homme au monde des archétypes, et non celle qui crée ce qui n'existe pas ou présente à la pensée l'image d'un être sensible et existant." (1) Cette force demeure tant que son détenteur demeure et disparaît à sa disparition. L'imagination engendrée de cette force peut être de deux sortes : soit le produit de l'opération d'imaginer, dans ce cas elle agit à sa guise, comme nous le savons, avec les images sensorielles que l'homme avait déjà perçues et conservées dans la faculté imaginative afin qu'elle puisse les faire concorder les unes avec les autres, au besoin ; et là elle aura la possibilité de se créer une nouvelle image imaginative qu'elle n'avait jamais perçue par la sensation et qu'elle voit pour la première fois par sa propre imagination, bien que les éléments qui sont entrés dans sa composition

(de cette nouvelle image) vient déjà ^{été} perçus. Soit ne découlant ^{de} de l'opération d'imaginer consciente ou quasi consciente, mais ressuscitée dans l'âme par ^{elle} soi-même, comme c'est le cas des images imaginaires que le dormeur voit pendant son rêve sans qu'il puisse les harmoniser. Quoi qu'il en soit, ces deux sortes d'imagination liées constituent l'un des piliers du savoir et sont liées à l'existence de leur détenteur et sont propres à lui et à personne d'autre. (2)

Il ne fait pas de doute qu'il y a un lien évident entre l'âme et l'imagination. Car celle-ci n'est que l'un des composants de celle-là. Nous pensons que c'est ce lien solide qui a conduit Ibn 'Arabi à utiliser le terme d'imagination liée en invoquant un hadith rapporté du Prophète et selon lequel l'imagination est l'un des serviteurs de l'âme. Mais cela n'empêche le serviteur d'avoir un pouvoir sur le maître, car sans lui le maître ne serait pas maître. Mieux, "c'est grâce à lui et à ses semblables (serviteurs) que le maître devient possesseur." (3) C'est cette relation (lien)

réci-pro-que que les logiciens appellent : la catégorie de la relation et qu'Ibn 'Arabi appelle plus précisément exercice d'un pouvoir réci-pro-que. Quelle que soit l'appellation qui lui convient le mieux, ce pouvoir réci-pro-que existe entre l'âme et l'imagination. Car il n'y a pas d'imagination sans âme. Aussi l'imagination diffère-t-elle selon les âmes et leurs dispositions. Mais d'un autre côté, l'imagination peut exercer son pouvoir sur l'âme, lui donner la forme ou l'image qu'elle veut : tristesse, effroi, satisfaction, colère ; bien que l'âme conserve la forme de son essence, c'est à dire conserve son entité.

Maintenant, il s'agit de connaître l'opinion d'Ibn 'Arabi sur l'âme et sa substance. En vérité, Ibn 'Arabi ne s'écarte pas de la pensée de Platon, pensée que les philosophes musulmans, tels Al Fārābi, Avicenne, Al Ghazali, Averroes, avaient déjà empruntée. Car l'âme est une substance simple du monde suprasensible et non une forme du corps, existant avec l'existence de celui-ci, et périssant avec sa disparition, comme cela ressort

de certains commentaires de la doctrine d'Aristote. Nous savons que les philosophes musulmans ont tendu vers les opinions de Platon sur l'âme et son éternité lorsqu'ils ont découvert que les idées d'Aristote s'opposent à l'islam et à ses croyances, et cela bien qu'ils se décrivent généralement comme adeptes de la philosophie aristotélicienne. A vrai dire, l'idée de Platon sur l'âme est proche de celle de l'islam, c'est ce qui explique pourquoi les philosophes n'avaient pas de difficultés à concilier leur doctrine avec les idées de Platon. Ainsi Ibn 'Arabi considère que l'âme ou le souffle est une substance simple, c'est-à-dire sans composition. Elle diffère du corps, lequel est composé d'éléments nombreux susceptibles d'augmenter ou de diminuer, de telle sorte que les éléments du corps puissent être changés en vingt ans alors que l'âme demeure telle quelle. Quoi qu'il en soit, pour lui, l'esprit est une substance pensante. Car si elle n'était pas naturellement pensante, elle n'aurait pas reconnu la seigneurie de Son Créateur lors de

à l'islam

la conclusion de l'Alliance. (5). La vérité de l'homme est qu'il est âme avant d'être corps. Celui-ci n'est qu'un instrument que l'esprit utilise pour acquérir des connaissances et pour connaître son Créateur. (6).

L'esprit ou l'âme possède des facultés sensorielles et d'autres spirituelles. Ibn 'Arabi décrit toutes les facultés intellectuelles telles que la réminiscence de la mémoire, la raison, comme étant complètes, à l'exception de la faculté de l'imagination et la faculté sensorielle. La raison en est que ces deux facultés dépendent du corps, et se développent par conséquent avec son développement. C'est pourquoi toutes deux se renforcent peu à peu. La faculté d'imagination se caractérise par le fait qu'aucune autre faculté de l'esprit ne peut percevoir, comme elle, les différentes formes. Elle ressemble à la "hylé" dont nous parlerons tout à l'heure. Toutefois, on peut dire que l'imagination est la base de toutes les facultés et que l'esprit ne peut être conscient que grâce à l'imagination, car celle-ci

est l'intermédiaire entre l'esprit - lequel appartient au monde du mystère - et le sens (la sensation) - lequel appartient au monde observable -

Nous venons de dire que l'imagination peut maîtriser l'esprit, mais malgré cette maîtrise, elle ne peut sortir du cadre de la nature, car elle n'a pas une force susceptible de la tirer hors des limites des choses sensibles "puisque son essence n'est engendrée et manifestée qu'à partir de la sensation. Ainsi toute activité doit être disposée vis-à-vis des néants et des existences, vis-à-vis de ce qui a une essence ou en est dépourvu, elle se la représente sous une forme sensible qui est dotée d'une essence dans l'existence ; ou bien elle se la représente par une forme qui n'a pas d'essence dans l'existence, mais dont tous les composants sont des éléments existentiels et sensibles qu'elle ne peut se représenter que dans ces limites". (8)

L'imagination a réuni à la fois l'absolu et la limitation. Par absolu, nous entendons ici, qu'elle

jouit d'une large liberté dans son action, et non qu'elle est abstraite ou suprasensible. Elle est imagination absolue, parce qu'elle peut créer tout ce qu'elle voudra d'images et peut continuer à l'infini dans cette création. Elle peut même imaginer l'impossible, mais il s'agit d'un impossible dont les éléments sont arrachés au monde sensible. L'imagination absolue peut voir par son oeil tout ce qu'elle veut d'obligatoire, d'impossible et de possible. Par là, elle est la seule force parmi les forces de l'âme à jouir de ces propriétés. Car ni la sensation ni la raison ne sont absolues. De même, la mémoire a des limites auxquelles elle s'arrête. Quand à l'imagination, elle peut imaginer et créer tout ce qu'elle veut. Là Ibn 'Arabi établit un lien - comme l'ont fait certains poètes romantiques - entre la puissance divine et l'imagination humaine. Car il y a dans l'imagination un élément divin, c'est cette faculté qui ouvre devant l'imagination humaine ce vaste, afin qu'elle y agisse à sa guise sans tenir compte de la

nature de ce qui tombe sous son pouvoir : que ce soit une existence ou un néant.

Et si l'imagination est, d'un autre côté, enchaînée, c'est parce qu'elle ne peut rien concevoir que sous une forme sensible, et cela que cette image sensible puisse paraître dans la réalité parce qu'elle est réalisable dans la réalité, ou qu'elle puisse être vue uniquement par l'essence de l'imagination, sans se réaliser dans la réalité, comme l'imagination ('Anqā') (le phénix). Bien que tous les composants de cette image existent dans les choses sensibles, "cependant l'ensemble peut ne pas se trouver dans l'existence", il n'y a pas de conditions posées.

Ailleurs, Ibn 'Arabi établit une comparaison entre l'imagination et la matière première qu'on appelle "hylé" chez les philosophes. Ceci parce que l'imagination ressemble à cette matière qui peut être informée par la réception de toutes les formes. Ainsi, l'imagination est considérée comme l'une des puissances matérielles de l'âme. Etant donné que cette puissance ressemble à la matière, elle accueille toutes les images

que lui donne la sensation, de même qu'elle accueille toutes les images émanant de la faculté de représentation, laquelle est aussi l'une des puissances de l'âme. Cette puissance qui imagine, puise ses éléments dans les images sensibles que l'imagination avait déjà conservées dans sa réserve que la science moderne appelle subconscience. En fait l'imagination ressemble à un dépôt dans lequel les puissances de l'âme puisent leur matière première. De là, s'affirme l'importance de l'imagination ainsi que sa place parmi les autres puissances de l'âme. Car la pensée en a le plus grand besoin, étant donné que l'imagination est la matière première qui lui permet d'agir librement pour faire apparaître son pouvoir. Il en va de même relativement aux autres puissances de l'âme, telles que la réminiscence, la mémoire, la saisie rationnelle car elles aussi puisent leur matière dans le dépôt de l'imagination.

Si l'imagination puise les images dans la sensibilité, elle influe à son tour sur celle-ci. De même elle exerce une influence sur la raison et la

pensée. Son influence sur la sensibilité se traduit par sa capacité de faire apparaître dans le monde de celle-ci des images réelles. Là Ibn 'Arabi nous cite une histoire dans laquelle l'Archange Gabriel se présente à Marie sous forme d'un être humain normal. (13) Ici, Marie n'a pas vu Gabriel par l'oeil du sens mais par l'oeil de l'imagination. Il apparaît que cette influence mutuelle entre la sensibilité et l'imagination est quelque chose que la raison déclare mais elle est alors même admise par la loi révélée (Ṣūrah) Mais Ibn 'Arabi donne la primauté à la Révélation sur la raison car celle-ci est aveugle et s'intronise elle-même, et personne n'a le droit d'intervenir contre Dieu (al-Haqq) par ses propres critères. C'est là un problème sur lequel nous reviendrons lorsque nous aborderons avec plus de détails la fonction de l'imagination créatrice chez Ibn 'Arabi, cette imagination qui incarne les spiritualités et rend les corps spirituels. A présent, il nous faut passer en revue l'opinion d'Ibn 'Arabi sur la nature de l'imagination liée.

L'imagination liée est -chez lui- à la fois très vaste et très étroite. Cette idée, comme on le remarquera, est liée à celles du caractère absolu et du caractère restreint de l'imagination. Pour nous faire apercevoir facilement cette nouvelle idée, il recourt à un rapprochement entre l'imagination et la trompette dans laquelle on soufflera pour ressusciter les morts le jour du Jugement. Chez lui, cette trompette est une image extrêmement large et rien dans les univers n'est plus large qu'elle. C'est que l'imagination a pouvoir sur tout ce qui est chose et tout ce qui n'est pas chose. Ainsi est faite l'imagination : elle conçoit le pur néant, l'impossible et le nécessaire, et rend existants l'existence et le néant. Sans l'imagination, le Prophète n'aurait ordonné ~~à~~ personne d'adorer Dieu comme si on le voyait. Ceci parce que voir Dieu par l'oeil de la vue est impossible, mais ce ne l'est pas par l'oeil de l'imagination. D'un autre côté, l'imagination est d'autant plus étroite qu'il n'est pas en son pouvoir de recevoir ni les choses sensibles, ni

les entités, ni les rapports, ni la relation, ni la grandeur de Dieu si ce n'est sous une forme limitée. "Et si elle voulait percevoir une chose sans forme, elle ne restituerait pas sa réalité. Car il s'agit d'une illusion et rien de plus." Pour cette raison, nous avons dit qu'elle est extrêmement étroite, étant donné qu'elle ne dépouille point les significations des images. Elle est donc l'intermédiaire entre la sensibilité et la raison, car comme nous l'avons dit, elle puise les images dans des formes sensibles. Telle est donc sa nature au niveau normal de la connaissance, et telle est également sa nature au niveau de la métaphysique que nous aborderons plus tard.

L'imagination ressemble à la trompette en ceci qu'elle est lumière. Celle-ci est la cause de dévoilement et de la manifestation. Comment la vue peut-elle percevoir quelque chose sans cette lumière ? On peut dire même que "l'imagination mérite l'appellation de lumière plus que toutes les créatures lumineuses. Car sa lumière ne ressemble pas aux lumières.

C'est par elle qu'on perçoit les manifestations. C'est la lumière de l'oeil de l'imagination et non de l'oeil de la sensibilité." (15)

Si l'imagination est lumière, cela signifie qu'elle ne se trompe jamais ni n'est jamais induite en erreur. A-t-on jamais vu une lumière dévier de la bonne voie, de la droite direction et s'engager dans la voie de l'erreur et de l'égarement ? Ceux qui décrivent parfois l'imagination comme perverse, ne perçoivent pas sa vérité, "car lorsque l'imagination perçoit une chose, elle la perçoit par sa lumière. Or la lumière ne se trompe pas en découvrant les choses." (16) S'il y a là erreur, elle serait venue sûrement d'une autre cause. Car l'erreur est le résultat d'un jugement. Or l'imagination ne prononce pas de jugement ; elle est une lumière qui soulève le voile de ténèbres qui recouvre les choses. Donc, l'erreur doit être attribuée au pouvoir qui émet le jugement, en l'occurrence, la raison. Et puisque le jugement n'est pas le fait de l'imagination, pourquoi attribuer à celle-ci l'erreur ou la perversion ? Il

faut plutôt dire : la raison s'est trompée dans sa façon de comprendre ce que l'imagination a dévoilé, afin que l'erreur ou la perversion ne soit attribuée à l'imagination qui en est innocente. La raison est le premier et le dernier responsable des jugements et de leurs conséquences. Ainsi, la relation entre l'imagination liée et la raison consiste en ceci que la fonction de la première est d'illuminer et de dévoiler, alors que celle de la seconde est d'établir des jugements et de prendre des attitudes et des responsabilités.

Ibn 'Arabi a voulu préciser le rang de l'imagination parmi les êtres qui peuvent être "informés" par des formes lorsqu'il a dit : "les rangs hiérarchiques de l'information par les formes se différencient selon les différences des êtres qui reçoivent ces formes, à commencer par les choses matérielles jusqu'au sommet de l'existence, en l'occurrence Dieu (al haqq)." (17)

Au premier rang, nous trouvons les solides qui peuvent prendre une forme ou une autre, comme le bois qui peut prendre la forme d'une chaise, d'une porte ou d'une

table. Ensuite vient le rang des liquides, comme l'eau qui peut prendre la forme et les couleurs des vases. Puis arrive le rang des éléments qu'il appelle les piliers. Ce monde d'éléments peut être informé par des formes particulières. Certains de ces éléments sont plus aptes à prendre des formes que d'autres. La "hylé" vient en quatrième position. Elle reçoit les formes et les figures des corps. Ibn 'Arabi dit à ce propos : "Nous avons regardé les choses : nous avons constaté que plus elles sont subtiles, plus elles reçoivent de formes nombreuses." (18) Après quoi vient le rang des esprits, lesquels sont plus aptes à prendre des formes que les précédentes existences. Il est suivi par la faculté de l'imagination, laquelle est plus apte que les esprits à diversifier les formes : il s'agit de l'imagination liée, laquelle constitue le sujet de ce chapitre. Après ces rangs, il y en a encore deux autres : celui du monde suprasensible qu'Ibn 'Arabi appelle parfois al Barzaḥ ou le monde des archétypes (que nous aborderons dans le chapitre suivant), et

le rang de l'ipséité de Dieu (bon droit), lequel constitue le dernier des rangs, au sommet de l'existence là où ni la raison, ni l'âme, ni l'imagination, ni rien d'autre ne parviennent.

Il n'est pas inutile de faire une remarque en passant sur ce qu'Ibn 'Arabi entend par l'information du monde suprasensible par des formes. Il veut dire par là que les manifestations des noms divins ne s'arrêtent pas à une limite dans le monde suprasensible, car chacun de ces noms divins peut recevoir des formes infinies dans ses manifestations. Et enfin, à propos de l'ipséité de Dieu, il affirme : "~~Le~~ Dieu est derrière tout cela. Les regards ne l'atteignent pas, mais lui, il les atteint. Il est le Subtil, l'Expert." (19) C'est dire qu'il est si subtil que les créatures les plus subtiles ne parviennent pas à le saisir, mais

7. { malgré cela, il est perceptible et connaissable par l'intellect. Cependant, Il se manifeste dans l'imagination de certains de ses serviteurs. Dans son livre, "Les révélations Mecquoises", Ibn 'Arabi nous dit que

Dieu se manifeste dans les images. Là, le Très-Haut apparaît dans des images que l'oeil ignore, ou pendant le sommeil : "Dieu est vu sous forme de Créateur en raison de la présence de l'imagination car ce sont les Présences (sacrées) qui ont le pouvoir de liaison sur ce qui descend en elles et c'est elles qui les revêtent de leurs rôles d'honneur comme elles veulent. Où en est cette simple manifestation par rapport à ce qui est dit dans le Coran : "Aucune chose n'est comme Lui" et "Gloire au Seigneur de la Puissance, base des qualifications qu'ils Lui donnent !" Le pouvoir de décision appartient donc à la Présence et à la Demeure.

Ibn 'Arabi nous parle dans ce même livre de certaines de ses expériences et de ses visions à travers l'imagination, et nous dit que dans son ascension spirituelle il est arrivé à la maison d'étage des "gawāsin" (c'est à dire ^{ceux} qui rompent ^{ent} le dos ou la maison des foudres), en compagnie d'un ange et que lorsqu'il eut frappé à la porte de cette maison, "il entendit quelqu'un derrière la porte dire : " qui frappe à la

de cette maison inconnue et qui n'est connaissable que grâce à une indication venant de Dieu ?" L'ange répondit: "Le Serviteur de la présence, ton serviteur Muhammad Ibn Nour." Sur ce, la porte fut ouverte et je suis entré. Dieu m'a fait connaître tout ce qu'il y avait là mais après quelques années que dura ma vision de cela, ce fut donc d'abord une vision sans connaissance ; puis vint la communication de la connaissance des choses. Ensuite, Ibn 'Arabi nous raconte qu'il a trouvé dans cette maison d'étage des choses effroyables qui rompent le dos et que lorsqu'il se fut remis de son émotion, il vit dans cette maison les formes sensibles dans certains corps, de la même façon que les êtres spirituels ~~les~~ prennent figure sous des formes diverses. Puis il nous décrit cette dernière transformation d'une façon merveilleuse : celui qui a la Connaissance a une faculté par laquelle il agit sur l'oeil de celui qui le voit, de telle sorte qu'il puisse se présenter à l'oeil de qui le regarde sous n'importe quelle forme qu'il veut et peut imaginer. Dans ce cas, celui qui regarde le voit

sous la forme sous laquelle il a voulu lui-même se présenter. Quant à celui qui a la Connaissance lui-même il garde sa forme réelle sans subir aucun changement dans son essence, alors que la forme qu'il a imaginée et sous laquelle il a voulu se présenter à l'oeil de qui le voit apparaît nécessairement dans l'imagination de ce dernier, qui, en d'autres termes, perçoit cette forme dans l'imagination de celui qui a la Connaissance de la façon dont il l'a imaginée en lui-même. Là, cette forme qui se déplace de l'imagination du ~~Connaiss~~^{ant} à l'imagination de celui qui le voit, constitue un voile qui cache l'image réelle du Soufi à celui qui le voit sous une image imaginaire. Cela ressemble à ce qui s'est passé avec les magiciens de Pharaon, lorsque les gens se sont imaginé que les bâtons de ces magiciens et leurs cordes étaient des serpents qui couraient.

Ainsi, l'homme voit par l'imagination ce qu'il ne voit pas par la sensibilité comme Dieu l'a dit, bien qu'ils ne soient comme eux dans la perception

à l'oeil de Dieu
l'imagination
l'oeil ?

de la sensibilité : " Si tu ne les voyais pas par l'imagination, le nombre que tu as vu aurait été faux. Et si celui qui t'a montré cela te l'a fait voir par l'imagination, la multitude dans le "peu" aurait été vraie ainsi que le "peu" dans la multitude, car cela est vrai dans l'imagination et non dans la sensibilité... Si tu le voyais par la sensibilité, ce serait faux, car tu aurais vu la chose différemment de ce qu'elle est en elle-même. Ce que tu as vu n'était que dans ton imagination et en état de veille. Même si tu ne sens pas cela, cela ne change pas cette vérité. Car Dieu est véridique dans ce qu'il fait, et ce qu'il fait est vrai dans l'imagination." (24)

Ibn 'Arabi nous recommande toujours de distinguer ce que nous percevons par l'imagination de ce que nous percevons par la sensibilité, et de savoir que nous ne pouvons faire cette distinction que par une puissance divine. C'est ce savoir qu'il décrit comme la science subite et immédiatement reçue, que nous étudierons dans un chapitre spécial et lorsque nous la comparerons

avec le hasard objectif du surréalisme. Ibn 'Arabi a emprunté cette appellation à un hadith attribué au Prophète, selon lequel "Dieu l'a frappé entre ses seins ou à son dos et lui a inculqué ainsi la science des premiers et des derniers."

Puis Ibn 'Arabi nous affirme qu'il n'y a pas dans cet univers quelque chose de plus grave que la confusion entre l'imagination et la sensibilité. " Ainsi, tout ce que tu vois, tu ne le vois que par l'oeil de l'imagination. Ne néglige donc pas cette connaissance."
(25)

Si nous tenons compte de quelques "sufis" dotés de la faculté de jeter des images qu'ils créent sur l'imagination d'autrui, nous remarquerons qu'Ibn Arabi nous interprète cette opération imaginaire d'une façon merveilleuse :

"La forme sensible familière sous laquelle l'homme apparaît dans le monde de la sensibilité n'est en elle-même en réalité qu'un accident de l'essence de cet homme ou de son esprit. Dieu fait dispa-

raître cet accident pour le remplacer par un autre accident ou une autre forme que le ~~connaisseur~~^{connaiseur} veut. Celui-ci peut se l'imaginer sous la forme d'un serpent, d'un lion ou d'un autre individu humain. Dès lors, il apparaît sous cette forme tout en conservant son essence réelle, c'est à dire son esprit qui gouverne son corps. Cet esprit conserve -malgré la nouvelle forme qu'il a prise- son entité et ses fonctions, telles que la raison et la mémoire. Quant à la forme accidentelle, elle apparaît aux yeux de celui qui la voit, sous forme d'animal, de plante ou de tout autre chose. "L'intellect, c'est un intellect humain. Il a la faculté d'articuler et de parler. S'il le voulait, il parlerait et s'il ne le veut pas, il ne parlera pas, et cela en n'importe quelle langue voulue par Dieu." (26)

On pourrait appeler cela métamorphose de la forme extérieure. On peut également métamorphoser les formes intérieures. Dans ce cas, la forme apparente, est la forme humaine alors que la forme intérieure

pourrait être celle d'un ange, d'un diable, d'un renard ou d'un loup. Le propos sur la transformation que l'imagination opère sur les formes, conduit Ibn 'Arabi à dire que les djinns peuvent prendre la forme humaine, car ils ont la faculté d'apparaître sous toutes formes qu'ils désirent, y compris la forme humaine. Mais il y a des gens qui sont atteints d'une sorte d'hallucination et s'imaginent voir les djinns, alors que les formes qu'ils voient ne sont pas des djinns, mais des formes qui se présentent à leur imagination et leur font croire qu'elles leur parlent ; alors qu'en réalité ce ne sont pas des formes parlantes et que la parole qu'ils entendent ne provient que de leur imagination. Cet état morbide est une chose tout à fait différente chez Ibn 'Arabi de l'apparition des djinns sous forme humaine. C'est le ^{connaiss}connaisseur qui peut distinguer entre les deux choses : il sait si la forme incarnée est la forme d'un djinn ou non, car il connaît le ton de la parole des djinns.

Ensuite, il nous raconte qu'il a rencontré en Andalousie un groupe d'individus qui pouvaient voir les djinns tels qu'ils sont ou sous une autre forme. Il nous cite parmi ces individus une femme de Cordoue qu'il présente comme étant parmi les ^{ans} Connaisseurs qui ne confondent pas les formes des djinns avec les formes de l'hallucination, il nous raconte une histoire qui lui était arrivée avec quelques amis. Nous avons déjà évoqué cette histoire lorsque nous avons parlé de la vie d'Ibn 'Arabi et promis d'y revenir lors de l'étude de l'imagination, afin de la citer comme témoignage ou de l'analyser. Elle est citée dans Les Révélations Mecquoises (27), et il n'est pas inutile de la résumer ici pour en faire une preuve de la possibilité de l'imagination d'incarner les choses invisibles, ou comme une démonstration de phénomènes morbides, si l'imagination qui découvre les choses telles qu'elles sont n'est pas perçue et comprise.

Il nous dit qu'il a rencontré à Fez un groupe d'individus, aux yeux de qui des formes imaginaires se

présentaient en leur parlant et en conversant avec eux. Ils croyaient que c'étaient des djinns qui s'étaient présentés à eux pour les induire en erreur. En vérité, ce qu'ils voyaient n'était ni des djinns, ni quelque chose qui ressemblerait aux djinns. L'un d'entre eux prétendaient que les djinns apparaissaient devant lui, s'adressaient à lui, se disputaient avec lui parfois, et lui portaient atteinte d'autres fois. Ibn 'Arabi raconte dans une autre partie de son livre précité (28) que la cause de cela est une ignorance ou une maladie psychologique telle que l'hallucination qui fait croire à ceux qui en sont atteints qu'ils voient s'incarner les esprits des djinns sous formes multiples. D'un autre côté, il affirme que ceux qui ont la Connaissance sont dotés d'une sorte spéciale d'imagination, à travers laquelle ils voient et reconnaissent les vérités, ce qui les empêche de s'égarer.

Nous ne voulons pas ici citer davantage d'expériences d'Ibn 'Arabi ou de ceux dont il a parlé. Mais nous pouvons remarquer que ce soufi philosophe sait

ce qu'il dit et distingue entre deux espèces de formes imaginaires : chez les tenants du dévoilement et chez les malades mentaux. Cette distinction, nous la retrouvons chez les contemporains qui se sont intéressés aux problèmes du soufisme et aux liens possibles entre les expériences de certains soufis et de certains malades mentaux. Nous parlerons ici d'une façon passagère du livre de Roger Bastide sur 'Les Problèmes du Soufisme.' dans lequel l'auteur établit une comparaison entre les soufis de l'islam et les mystiques du christianisme, et s'efforce d'interpréter les locutions théopathiques de certains soufis comme étant engendrées par des maladies mentales : il s'agit des locutions théopathiques qu'Ibn 'Arabi appelle Sottise.

Il convient également de dire un mot en passant, sur l'interprétation par Ibn 'Arabi d'un phénomène religieux chrétien, l'adoration des images, afin d'examiner jusqu'où va le lien entre cette adoration et l'imagination. Ibn 'Arabi interprète, en effet, cette adoration d'une façon assez curieuse : "Jésus -que la

paix soit sur lui- n'est pas engendré d'un mâle humain
mais d'un esprit représenté sous une forme humaine.

C'est pourquoi, à la différence des autres nations,
chez celle de Jésus le respect de l'image prévaut.

Ainsi, les chrétiens mettent des images dans leurs
églises, et prient devant ces images. C'est l'origine

de leur prophète -que la paix soit sur lui- faite de
représentation figurée, qui explique ce phénomène

qui persiste dans sa nation jusqu'à nos jours. C'est

avec l'apparition de la Šary'a de Muḥammad -que la
prière et la paix de Dieu soient sur lui- (et c'est

une chari'a qui comprend celle de Jésus et les précé-

dentes (sary'ah) - étant donné que les (Šary'ah) se soutien-
nent mutuellement) que notre Prophète nous a secrété

la règle d'adorer Dieu comme si nous le voyions. Il a

donc fait entrer Dieu dans l'imagination, c'est à dire

la représentation. Il a interdit que Dieu soit

représenté dans notre Umma d'une façon sensible.

Revenons à présent à cet être humain, doté d'une structure étonnante de corps et d'âme, afin d'essayer de comprendre le secret qui a fait de lui le lieu de cette imagination liée. Il est tout naturel que le lieu et la demeure de cette imagination qui est l'homme lui-même retiennent tout particulièrement l'attention d'Ibn 'Arabi qui saisit toute occasion pour souligner la valeur de cet être humain, expliquer sa position parmi les autres êtres et mettre en évidence le message qu'il a accompli conformément à la volonté de son Créateur.

Il lui consacre le premier chapitre de son livre 'La Sagesse des Prophètes'. Il l'appelle chaton de la sagesse divine dans une parole adamique. Par Adam, il ne désigne pas ici Adam, le Père de l'Humanité, mais l'ensemble du genre humain : l'homme en tant qu'homme ou en tant que vérité humaine. La preuve en est ce que l'auteur dit sur la ^Création de l'humanité, laquelle est selon lui, la seule création dans laquelle se manifestent les perfections divines dans

leurs formes les plus considérables sur le califat de l'homme, dans l'univers du devenir, sur le fait qu'il soit préféré aux anges pour mériter le rang hiérarchique du califat ; sur l'univers total et le microcosme face au macrocosme ; sur la sagesse divine qui a voulu que l'homme apparaisse sous cette forme actuelle et non sous une autre forme, etc...

Dieu a voulu que l'homme apparaisse sous cette forme, non parce que l'Essence divine réclame l'existence de la création -car Elle se passe des mondes- mais parce que les Noms divins exigent cette existence et en ont besoin. Car Ils ne peuvent exister que par cette création et n'acquièrent leur signification qu'en elle. Cette création n'est, en fait, que la manifestation de ces Noms et le lieu de leur manifestation. L'univers -chez Ibn 'Arabi- n'est que les Attributs que Dieu s'est donnés. C'est pourquoi il a dit : "Dieu (A-haqq) voulut voir les essences ('a'yān) de Ses Noms très parfaits (Al 'Asmā' al husna), que le nombre ne saurait puisé, -et si tu veux, tu peux également dire : Dieu

voulut voir sa propre essence ('ayn)- en un objet (kawn) global qui, étant doué de l'existence (al wujud), résume tout l'ordre divin (Al'Amir)." (29)

C'est dire lorsqu'il a voulu l'apparition de la création en général et l'apparition de l'homme en particulier. Cette volonté concernait ses Noms et non Son Essence. IL a fait apparaître l'existence grâce à laquelle Il fut connu. Il a créé l'homme, lequel connaissait Dieu mieux que quiconque. "J'étais un trésor caché et j'ai aimé à être connu. C'est pourquoi j'ai produit les créatures afin de me connaître en elles."

C'est là le secret de la création, comme disent Ibn 'Arabi et tous les soufis.

La finalité de la création est donc de permettre à Dieu de se voir sous une image dans laquelle ses noms et ses attributs se mettent en évidence, ou en d'autres termes de se voir dans le miroir du monde. Car lorsqu'une chose se voit en elle-même, c'est différent que de se voir dans une autre chose qui lui sert de

miroir. Cette seconde vision donne à la chose vue le lieu où elle est vue, c'est à dire la nature du miroir. Car c'est dans le monde que se manifeste l'existence divine, et c'est par le monde que les noms et les attributs de Dieu (c'est à dire sa divinité) se font connaître. Nous Le connaissons en nous-mêmes autant que nous connaissons la réalité de nous-mêmes, et autant qu'il se manifeste dans ces âmes de perfection divine. C'est le sens de ce hadith : "celui qui peut se connaître lui-même connaît son Seigneur." Abdal Rahman Jami a une explication détaillée de ce hadith. Nous en citons quelques extraits qui pourront nous aider à mieux le comprendre : "Tu ne peux connaître l'absent que par le présent (...). Si tu te demandes comment le Premier peut se connaître ? La réponse à ton interrogation serait : comme tu te connais toi-même. Là tu comprendras la réponse. Et si tu disais : comment le Premier peut-il connaître autrui ? On te répondrait : comme tu connais toi-même autrui. Là tu comprendras. Et si tu demandais : comment le Premier peut-il connaître par

une science tous les renseignements ? On te répondrait : de la même façon dont tu peux connaître d'un seul coup la réponse globale -et sans détails- à une question, avant de t'occuper des détails..." (31)

Selon Ibn 'Arabi, la volonté divine a nécessité l'apparition de l'univers ou d'un miroir de l'existence à travers lequel Dieu se voit. Il fallait que ce miroir soit limpide afin que les significations de la vision s'y réalisent. Et cette limpidité s'est réalisée par Adam (l'homme). Sans ce dernier, le miroir de l'existence serait resté obscur, incapable de refléter la perfection divine et sans lui permettre d'être vue et connue. La finalité de la création, comme nous l'avons dit, est de faire connaître Dieu, son oeuvre et ses perfections. Et si nous nous rappelons que la limpidité du miroir, dans le langage d'Ibn 'Arabi, signifie le dévoilement des secrets de l'existence par la lumière de la raison et du coeur, et que ce dévoilement ne peut se faire qu'à travers l'homme, nous nous rendons compte de la position qu'Ibn 'Arabi attribue à l'homme

relativement à Dieu et à l'existence en général. Ainsi l'homme est à Dieu ce que la pupille est à l'oeil. Il est le coeur battant de l'existence et sa raison qui perçoit les vérités : "Il fallait que le miroir soit limpide. Et c'est Adam qui est devenu la limpidité de ce miroir et l'esprit de cette image." (32)

Ibn 'Arabi essaie également de savoir pourquoi l'être humain est appelé "homme" (Insān) et représentant de Dieu (ḥalīfah). Car cette appellation ne fut sûrement pas fortuite. Elle ne fut pas choisie, non plus, pour permettre de distinguer une chose d'une autre et de ne pas les confondre, comme nous le faisons nous-mêmes. A son avis, la raison de cette appellation est existentielle et signifie que : l'homme qui est essence des créations et que Dieu a condensé dans la nature de l'homme les mondes infinis, selon les généralités et les détails de la création. Par suite, les forces qui existent dans l'homme sont illimitées et sans fin : "Ainsi Adam fut appelé homme (Insān) et représentant (ḥalīfah) de Dieu. Quant à sa quali-

té d'homme, elle désigne sa nature synthétique (contenant virtuellement toutes les autres natures créées) et son aptitude à embrasser toutes les vérités essentielles." (33)

En raison de cette position et de cette qualité, l'homme a mérité d'être le représentant de Dieu sur terre. "Et Dieu l'a appelé Représentant, car Il voulait qu'il sauvegarde sa création comme le sceau sauvegarde le contenu des trésors." (34)

Il y a dans l'homme beaucoup de facultés spirituelles et sensibles. Il y a également dans l'univers des facultés semblables. Toute faculté, qu'elle soit en l'homme ou dans l'univers, est voilée par elle-même, occupée d'elle-même et ne voit dans l'existence rien de préférable à elle. A cause de ce voile, les facultés de l'homme sont aveuglées et chacune d'elles ne voit ni les perfections des autres, ni les perfections de la formation de l'humanité dans son ensemble. Cette formation, selon Ibn 'Arabi, est la seule dans laquelle se manifestent toutes les qualités qui se trouvent dis-

persées dans l'univers. Elle contient :

1 Les Noms divins ;

2 Ce qui appartient à la vérité des vérités, laquelle tient lieu de l'Intelligence dans la philosophie de Plotin, c'est à dire qu'elle contient l'intellect qui est le reflet de l'intellect divin universel.

3 Ce qui appartient à la nature universelle qui a reçu les formes de l'existence, de haut en bas

4 En plus, elle contient l'aspect élémentaire, c'est-à-dire le corps humain ou le corps composé de mélanges.

Ainsi il y a dans l'homme un corps et une nature, un intellect et un esprit, ou il est un être corporel, naturel, intellectuel et divin. Aucun autre être ne l'égale quant à ces qualités. C'est pourquoi il a mérité d'être le représentant de Dieu sur terre et de s'appeler le microcosme. Beaucoup de célèbres soufis rationalistes tels que Al Ghazali partagent les idées d'Ibn 'Arabi sur la valeur existentielle de l'homme et sa position vis à vis de l'existence.

En effet, dans son livre Le tabernacle des lumières Al Ghazāli écrit : "Dieu a manifesté ses bienfaits envers Adam en lui donnant une forme qui résume, et synthétise toutes les sortes d'êtres existant dans les mondes, faisant de lui comme une somme ou une copie résumé de ce qu'il y a dans le monde." (35)

Mais Ibn 'Arabi va encore plus loin dans sa haute considération et sa haute appréciation de l'homme. Ainsi quand il écrit : "Car par lui (c'est à dire par l'homme universel) Dieu contemple sa création et lui dispense miséricorde", il emploie le mot miséricorde (Al Rahma) au sens de : Dieu accorde l'existence aux créatures. L'homme, selon lui, est le but final de la création, ou le moyen de réaliser ce but final. Car Dieu a créé le monde pour qu'il soit connu. Or c'est l'homme seul qui peut le connaître de façon convenable et parfaite. C'est par là que nous réalisons la raison pour laquelle l'homme est la cause de la descente de la miséricorde sur chaque créature et la cause de l'existence de chacune d'elles. Car la Perfection di-

vine que Dieu a voulu faire connaître qui ne peut être bien connue que par l'homme, ne saurait être perçue que dans l'univers et l'homme à la fois : elle est perçue en détail dans le premier (univers) et en général dans le second (homme). C'est dans ce sens que l'on peut dire que l'homme est la cause de l'existence de notre univers.

Ibn 'Arabi ne manque pas de nous parler de l'aspect corporel et de la structure temporelle de l'homme et de souligner son importance dans un de ses livres relatif à ce sujet. Il y approfondit les deux positions de l'homme (spirituelle et temporelle). Il a intitulé ce livre Le Royaume humain . L'homme a pu se distinguer de tous les autres êtres par sa capacité de réunir en lui les contraires : le corporel et le spirituel, l'éphémère et l'éternel. Car sans cette faculté de réunir les contraires, il ne mériterait ni le nom de microcosme, ni la fonction de représenter Dieu sur terre.

L'imagination dépendante (liée) dans l'homme miracle n'est qu'une aile par laquelle il s'envole vers l'absolu infini et les mondes invisibles pour y graver sur chaque être l'un de ses désirs ou l'un de ses vœux, pour emprunter à chacun des êtres de ces mondes son secret emmagasiné et l'image de son existence et enfin pour rassembler ce qu'il y prend et ce qu'il y donne dans les profondeurs de son imagination. Où il les fusionne pour qu'ils se manifestent sous forme divine dans laquelle se réunissent les vérités de toutes les choses en chantant d'une seule voix avec Ibn 'Arabi :

" Ecoute, ô bien aimé !

Je suis la réalité du monde, le centre et la circonférence

J'en suis les parties et le tout.

J'en suis la volonté établie entre le Ciel et la Terre,

Je n'ai créé en toi la perception que pour être l'objet

de ma perception

Si donc tu me perçois, tu te perçois toi-même

Mais tu ne saurais me percevoir à travers toi.

C'est par mon regard que tu me vois et que tu penses
m'apercevoir

Bien aimé !

Tant de fois t'ai-je appelé, et tu ne m'as pas entendu.

Tant de fois me suis-je à toi montré et tu ne m'as pas vu

Tant de fois me suis-je fait douce effluve et tu ne m'as pas
senti

Nourriture savoureuse, et tu ne m'as pas goûté

Pourquoi ne penses-tu m'attendre à travers les objets que tu
palpes,

Où me respirer à travers les senteurs ?

Pourquoi ne vois-tu pas ? Pourquoi ne m'entends-tu pas ?

Pourquoi ? Pourquoi ? Pourquoi ?" (37)

*
* * *

-NOTES-

- 1 Voir le chapitre "L'imagination entre la veille et le sommeil"
- 2 IBN 'ARABI, Les Révélations Mécquoises, II, p. 38 et
III, p. 309-313
- 3 Ibid., III, p. 470
- 4 Ibid., dans les parties I et II, de nombreuses pages
donnent des définitions de l'esprit.
- 5 CORAN, allusion au verset coranique, Coran, 7-172
- 6 IBN 'ARABI, Les Révélations Mécquoises, Voir noté 4.
- 7 Ibid., II, p. 961
- 8 Ibid., III, p. 508
- 9 Z. KOUBARAK, Al Taššawf Al-Islami (La mystique islamique), I, p. 254
- 10 Le Sphinx, monstre ailé de la mythologie, imaginaire
et sans réalité.
- 11 IBN 'ARABI, Les Révélations Mécquoises, III, p. 508
- 12 Ibid., Ed. Otman Yahya, I, p. 352-353
- 13 IBN 'ARABI, Fusus al-Mikam, Ed. Afifi, p. 139
Voir le chapitre intitulé "De la sagesse de
la prophétie dans le Verbe de Jésus".

- 14 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, I, p. 306
- 15 Ibid., I, p. 306
- 16 Ibid., I, p. 306
- 17 Ibid., II, p. 285
- 18 Ibid., II, p. 285
- 19 CORAN, 6-130
- 20 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, II, p. 472
- 21 Ibid., II, p. 620
- 22 CORAN, 8-44
- 23 CORAN, 3-13
- 24 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, III, p. 507
- 25 Ibid., III, p. 507, 508, 509
- 26 Ibid., III, p. 509
- 27 Ibid., III, p. 821
- 28 Ibid., III, p. 17
- 29 IBN 'ARABI, Fusus al-Hikam, Traduction de T. Burckhardt,
p. 21-22
- 30 Hadith quasi = hadith qui contient une tradition divine
non délivrée dans la Révélation muhammadienne.

- 31 A. DJAMI, Naed al-Husus Fi Sharh Maqsh al-Fusus, p. 78
- 32 IBN 'ARABI, Fusus al-Hikam, Ed. 'Afifi, p. 49
- 33 Ibid., Traduction T. Burckhardt, p. 27
- 34 Ibid., p. 27
- 35 GHAZALI, Miskāt al-Anwār, p. 70
- 36 IBN 'ARABI, Fusus al-Hikam, Trad. T. Burckhardt, p; 27
- 37 H. CORBIN, L'imagination créatrice dans le soufisme
d'Ibn 'Arabi, p. 127-138

* L'IMAGINATION *
* ENTRE LA *
* VEILLE ET LE SOMMEIL *

L'IMAGINATION

ENTRE

LA VEILLE ET LE SOMMEIL

Le sujet des rêves chez Ibn 'Arabi a de nombreux aspects et il relève de multiples questions. Toutes soulevées dans ses deux remarquables ouvrages : 'Al Fu'sûs et "Al Futuhât" ("La sagesse des prophètes" et "Les Révélation Mecquoises"), et en bien d'autres de ses livres ; et il dépend de sa théorie de l'existence ainsi que des états qu'il nomme cinq Présences (hadarât, terme qu'on a aussi traduit par Dignités). Ce sujet dépend aussi de sa théorie de l'esprit humain, de ses facultés et des phénomènes de sa vie ; comme il dépend aussi de la révélation et de l'inspiration dans le domaine de la prophétie en général. C'est pourquoi cette recherche comporte un côté délicat et un côté de valeur, mais je souhaite pouvoir étudier ce sujet chez Ibn Arabi d'une manière générale tel qu'il se comprend et se clarifie

dans ses oeuvres. Ensuite, je reviendrai sur l'analyse du chapitre particulier au sujet des rêves dans son livre 'La sagesse des prophètes'.

Si je procède de la sorte, c'est pour tenter de montrer les étapes et les échelons par lesquels Ibn 'Arabi est passé, pour aboutir à la compréhension de l'imagination et de sa relation avec les rêves. Son traitement de cette question dans "La sagesse des prophètes" est devenu une doctrine philosophique qui lui est particulière, sur l'analyse des rapports existants entre l'imagination et les rêves, c'est pourquoi le livre 'La sagesse des prophètes' représente un degré de maturité totale dans l'oeuvre d'Ibn 'Arabi, car il a été son dernier mais, dans ses autres oeuvres il traite le sujet moins en profondeur et d'une manière littéraire et psychologique moins rigoureuse en un style plus facile et plaisant.

Grâce à cette discussion, nous serons à même de cerner la pensée du philosophe mystique sur un plan général. Rien n'empêche l'imagination d'accomplir sa fonction durant le sommeil ; puisqu'il lui est aisé

de reconstituer les images dont elle a été investie, que ces images lui parviennent par le canal des sens ou de son exercice en état d'éveil. Ibn 'Arabi établit une ressemblance entre l'âme qui découvre durant le sommeil tout ce qu'elle avait accumulé comme image imaginaire et les rois qui durant leur temps disponible se rendent dans leur trésor pour redécouvrir ce qu'ils y avaient déposé. (1)

Il est naturel que la forme imaginaire varie chez les individus comme varient leurs capacités. Cette forme est donc ou parfaite ou imparfaite suivant la perfection ou l'imperfection des facultés sensibles.

Il y a ceux chez qui dominant les images colorées et ceux chez qui dominant les images sonores, alors l'imagination se trouve plus libre dans le rassemblement des images de provenances diverses. C'est ce qui nous explique la variation des images projetées pendant le sommeil; les images peuvent être effrayantes ou joyeuses. C'est ce qui amène le corps à en être affecté, et à changer de position dans son sommeil.

On peut par exemple observer auprès de soi une personne endormie ; elle est plongée dans un profond sommeil, au même moment elle se voit dans un monde imaginaire joyeuse ou suppliciée, riche ou pauvre, soldat ou voyageur etc... Pendant que cette personne se tourne et se retourne entre les images, il se produit chez elle un effet de peur ou d'effroi et elle crie ou elle gémit. Alors que celui qui l'observe de près ne sait rien de ce qui a provoqué chez elle ces cris ou gémissements. Il est possible que l'effet s'intensifie chez le rêveur endormi et provoque chez lui un bouleversement qui, à son tour, provoque des réactions par des gestes ou des paroles. Tout cela découle du fait que la faculté imaginative domine l'esprit animal et que le corps change dans sa forme. Néanmoins il reste certain que, tout ce que l'être humain peut atteindre dans son esprit pendant le sommeil n'est formé que d'images transmises à l'imagination par les facultés des sens ; de telle sorte qu'il est possible de dire avec Ibn 'Arabi : "Ce qui ne peut être perçu en état de veille ne peut être perçu dans le rêve," en

maintenant qu'il n'existe qu'une infime minorité de personnes qui atteignent durant la veille ce qu'il leur est possible d'atteindre durant le sommeil. "L'origine est donc le sens et sa capacité de perception en état de veille et l'imagination vient lui succéder. Le cas s'intensifie chez certaines personnes ; leur capacité perceptive s'intensifie jusqu'à ce que elles arrivent à atteindre en état de veille ce qu'elles atteignent durant l'état de sommeil, le cas de ces personnes est très exceptionnel, c'est pourquoi elles appartiennent à la catégorie des prophètes ou des waly (saints) chez les adeptes de cette doctrine. C'est ainsi que nous l'avons compris." (2)

Le degré le plus élevé dans le rêve est : la vision ; c'est celle décrite par le prophète -que la prière de Dieu soit sur lui- comme étant l'une des parties de la prophétie ; cette partie est nommée al mubasirāt ; les annonces et c'est par elles que commençait la révélation ; de là "la première chose par laquelle le prophète -que la paix soit sur lui- commença à avoir la

révélation fut l'anónciation (sādiqa) authentique, et il ne voyait qu'une vision : anónciation qui se présente comme la pointe de l'aube. Le Prophète -que la paix de Dieu soit sur lui- disait : "celui d'entre vous dont la vision est juste, son discours est juste."

Quelquefois la révélation lui arrivait par une autre voie : l'Ange Gabriel lui apparaissait dans le monde sensible ; en de tels instants, les personnes de son entourage le voyaient, mais ne le reconnaissaient pas; d'autres fois la révélation descendait sur son coeur, dans de pareils instants, il était saisi d'une fièvre et alors, la révélation s'intensifiait sur lui.

Ibn 'Arabi compare les états des ^{hommes} gens de Dieu (saints et prophètes) aux états de fiévreux.

Et s'il affirmait que les hommes ne possèdent aucune autorité pour prétendre qu'il leur aura été fait une révélation, c'est parce que la révélation et la prophétie ont pris fin avec la mort du prophète, et il ajoute : "il était pénible pour les gens de comprendre ce que le prophète -que la paix de Dieu soit sur lui- leur

annonçait en disant : "le message et la prophétie sont terminés, point de messenger et point de prophète après moi." et il ajoutait : "mais les ^mannonciations..." Les gens dirent "ô messenger de Dieu, que sont les ^mannonciations ?" Il dit : "Le rêve d'un musulman . . . est l'une des parties de la prophétie." (3)

Quant à l'autre vérité des rêves, Ibn 'Arabi l'attribue à Satan, en s'appuyant sur un hadit de Abu Ishâq Tirmidî. Le hadit concernant les visions dit : "quand la fin des temps approche, la vision d'un croyant ne risque point de se tromper et de celui dont la vision est juste, la parole est également juste. Et la vision d'un musulman fait partie des quarante six parties de la prophétie. "

Les visions sont au nombre de trois sortes :

- 1° La vision saine ; elle émane de Dieu, c'est l'annonciation de bonnes nouvelles
- 2° Vision de l'embellissement opérée par Satan
- 3° Vision qui résulte de ce que l'homme s'entre-^etint avec lui-même.))(1)

Seulement voilà qu'Ibn 'Arabi interprète ce hadith et il ajoute : "Dieu a un ange au-dessous du ciel supérieur et c'est lui qui est ce détenteur des formes des corps par lesquelles le dormeur se perçoit lui-même et autre chose que lui dans le rêve, ainsi que les images des êtres en devenir qui naissent de ces formes.

Quand l'homme se trouve en état de sommeil, ou qu'il possède ce qui est caché aux sens, ou encore qu'il est absorbé par l'essence de Dieu, ou qu'il est doué d'une forte capacité de perception, les choses sensibles ne lui font pas un voile pour l'empêcher de percevoir en état de veille les formes détenues par cet ange. Un tel homme perçoit par ses facultés en état de veille ce que perçoit le dormeur dans son rêve. C'est ainsi que la partie subtile de l'homme est transportée avec ses facultés du centre de sensation vers le centre de l'imagination, pour se joindre à elle. Alors l'ange séparé du monde fait affluer sur l'imagination des images du monde séparé (le monde intermédiaire)

Parmi ces images, il y a celles qui se rapportent à Dieu et au nom dont il est qualifié ou au Coran, ou à la science, ou au prophète qui est sur la voie de la législation divine. (5) Les diverses sortes d'hommes varient dans la perception de ce qu'ils voient dans leurs rêves, par la voie de l'ange préposé aux Images (formes) Ces catégories d'hommes sont au nombre de trois.

1° Ou bien le dormeur voit ce qu'il rêve dans une situation qui lui est propre et avec des qualités qui lui sont particulières et c'est la vision de la chose en sa réalité vraie.

2° Ou bien l'image qu'il voit dans son rêve est liée à un état particulier à son âme ; alors la forme imaginaire se mêle à une forme qui exprime sa disposition personnelle et tout ce qui lui traverse l'esprit.

3° Ou bien cette image se rapporte à la nature de la loi religieuse ou civile à laquelle croit le visionnaire quelle que soit la nature de cette loi, religieuse ou conventionnelle, scientifique ou empirique.

Dans la première catégorie, c'est à dire celle où le rêve est vu dans sa réalité, son image est belle et parfaite, elle n'est qualifiable d'aucune laideur, ni d'aucune imperfection.

* *
* *

Cela renvoie à la pensée d'Ibn 'Arabi sur l'univers, à savoir qu'il est d'une extrême beauté et perfection, et que ce que nous y voyons d'imparfait ne constitue pas en réalité une preuve de son imperfection ou de sa laideur. Mais au contraire cette imperfection que nous nous imaginons n'est qu'une espèce de perfection dans l'univers.

Chez Ibn 'Arabi, cette pensée se rattache à une autre pensée bien ancrée chez lui qui dit : "L'univers est d'une perfection absolue, et ce que l'homme y voit d'imparfait ou de mal n'est qu'accident et apparence dépourvue de toute existence en soi.

Quant à la deuxième et à la troisième catégorie, elles dépendent de l'état d'âme personnel de chaque individu ou de sa soumission à une loi religieuse ou une législation empirique.

Les formes imaginaires qui lui sont présentées dans son sommeil, peuvent être qualifiées par le bien ou le mal, suivant la différence des états et ^o croyances évoqués. Ceci en ce qui est relatif à la vision en provenance du monde intermédiaire et par la voie de l'Ange préposé qui fait affluer les formes imaginaires sur la réserve d'images chez le dormeur. Mais en dehors de ce cas, les images ne parviennent que par ^{le} voie de Satan ou en raison de ce qui préoccupe l'individu en état de veille. Ici Ibn 'Arabi se réfère à l'histoire et de ses compagnons de prison, lorsque chacun des deux compagnons lui eut conté son rêve (Coran, Sourate XII, Yusuf verset 36 sq.) :

Deux jeunes gens entrèrent en prison,

En même temps que lui.

L'un d'eux dit : "Je me voyais pressant du raisin."

L'autre dit :

"Je me voyais portant sur ma tête du pain dont les
oiseaux mangeaient.

Fais-nous connaître la signification de tout ceci,
Nous te voyons de ceux qui font du bien."

Joseph dit :

"La nourriture qui vous est destinée ne vous parvient pas
Elle ne vous sera pas apportée avant que je vous aie

Fait connaître l'interprétation de ceci,

D'après les enseignements de mon seigneur.

J'ai abandonné la religion d'un peuple qui ne croyait

Pas en Dieu et qui était incrédule à l'égard

De la vie future. (6)

J'ai subi la religion de mes pères :

Abraham, Isaac et Jacob

Nous ne pouvons associer quoi que ce soit à Dieu

C'est là une grâce de Dieu

Pour nous et pour tous les hommes ;

Mais la plupart d'entre eux ne sont pas reconnaissants,

O vous mes deux compagnons de prison !

Est-ce que plusieurs maîtres séparés
Seraient meilleurs pour vous que Dieu,
L'unique et le Dominateur Suprême ?
Ceux que vous adorez en dehors de lui ne
Sont que des noms que vous et vos
Pères vous leur attribuez.
Dieu ne leur a concédé aucun pouvoir,
Le jugement n'appartient qu'à Dieu
Il a ordonné que vous n'adoriez que lui
Telle est la religion immuable
Mais la plupart des hommes ne savent rien !
O vous mes deux compagnons de prison !
L'un de vous sera chargé
De verser le vin à son maître
Quant à l'autre,
Il sera crucifié et les oiseaux dévoreront sa tête.
Le décret sur lequel vous me consultiez est irrévocablement fixé."

(7)

*
* *
*

Dans son exposé de l'histoire des compagnons de prison, Ibn 'Arabi pense que les deux jeunes gens avaient menti dans ce qu'ils avaient imaginé et que ce qu'ils ont conté à Joseph n'était en réalité que l'entretien de chacun d'eux avec soi-même. C'est à dire qu'ils avaient imaginé cela sans qu'ils l'aient vu en rêve.

Mais lorsque chacun d'eux eut conté son prétendu rêve à Joseph, "il s'est produit dans l'imagination de Joseph -que la paix de Dieu soit sur lui- une image de ce conte (rêve) sans que Joseph s'en soit entretenu au préalable dans son esprit ; alors l'image devint vérité dans l'intellect et dans l'imagination de Joseph comme si c'était lui qui avait eu la vision pour les deux jeunes gens."

Quant aux deux compagnons de prison, ils ont donc pris la place de l'Ange détenteur des images du rêve: " après leur avoir interprété les rêves, ils lui dirent : "Nous voulions t'éprouver, nous n'avons rien vu" et Joseph dit : "l'affaire sur laquelle vous me consultiez est irrévocablement fixée et l'événement sortira

de manière sensible comme il a été interprété." (8)

Par son explication de l'histoire de Joseph, avec ses deux codétenus, Ibn 'Arabi dévoile la faculté de l'imagination chez Joseph puisqu'il a vu en état de veille des événements que le futur produira à propos d'un rêve, et il est possible de dire que c'est le résultat de l'imagination de celui à qui appartient ce rêve.

*
* *

Ibn 'Arabi s'enfonce beaucoup plus loin dans l'analyse de cette histoire ; c'est ce que nous verrons un peu plus tard, comme nous l'avions signalé. Ibn 'Arabi a presque mis sur un pied d'égalité la vision des rêves véridiques que l'on voit dans le sommeil et les images imaginaires que voient les initiés à la Connaissance, durant l'état de veille.

Quel que soit le cas, il qualifie les deux catégories comme étant une des parties de la prophétie ; et il veille à soutenir ce qu'il dit par l'attestation de textes coraniques.

Nous verrons comment il comprend le rêve de Joseph ; quand il vit le soleil, la lune et onze étoiles se prosterner devant lui, et comment il nous raconte une partie des rêves des autres comme aussi une partie de ses propres rêves. Nous le verrons ainsi indiquer que ce qu'il a écrit n'est autre que ce qu'il a vu par l'oeil de l'imagination dont les formes se représentent dans son coeur pendant la veille ou dans des rêves véridiques mais il se garde une bonne fois (ou une fois pour toutes) de prétendre de lui-même ou même selon un autre waly (saint) que ce qu'il voit dans ses rêves ou ce qu'il reçoit comme inspiration divine soit l'objet d'une nouvelle législation par laquelle Dieu se ferait adoré en lui-même, ou bien qu'il annoncerait pour les autres. Mais il n'empêche pas ce que la vision (rêve véridique) soit un avertissement de Dieu sur la façon dont la législation apportée par le prophète doit se comprendre, vers laquelle ne s'orientent pas les savants qui se fondent sur le sens apparent, ceux qui sont appelés les savants, attachés aux traits extérieurs c'est-à-dire les

savants enchaînés par les sensations et les apparences sensibles, ceux qui ne croient pas aux choses cachées. C'est pourquoi Ibn 'Arabi précise - ainsi que d'autres que lui parmi les maîtres du soufisme - que le walî (saint) et le savant voient dans leurs rêves une explication de ce qu'ont apporté par la Loi, et cela grâce aux annonces qui ont été conservées pour les musulmans comme l'un des signes de la prophétie.

*
* * *

Mais il n'est pas nécessaire que cette compréhension soit limitée à l'état des rêves puisqu'elle se produit chez certains initiés à la Connaissance en état de veille. Dans les deux états, l'imagination accomplit sa fonction. Le dormeur ou l'homme éveillé voit par l'oeil de son imagination ce qui est signifié dans certains versets coraniques ou dans les traditions prophétiques dont certaines sont qualifiées de faibles ; bien qu'elles soient authentiques dans la réalité des choses.

Que l'homme musulman voie une vision ou qu'un autre voie pour lui, elle est vraie en elle-même et elle est une révélation, dans la limite de l'interprétation d'Ibn 'Arabi. Cette vision n'est pas soumise à la condition du sommeil mais elle peut se produire dans le sommeil, et hors du sommeil, "dans quelque état qu'elle se produise, elle est vision dans l'imagination par la faculté sensible et non dans la faculté sensible."

C'est à dire que l'homme voit la vision sensiblement par son imagination même, quelle ait lieu en état de sommeil ou en état de veille. Cette vision est représentée pour les puissances intérieures (profondes) en images sensibles, et elle prend corps pour lui extérieurement par la voie de l'incarnation des choses spirituelles ; ou par voie de ce qui est connu chez les soufis sous le nom de manifestation . "Mais c'est une imagination authentique" quand l'imagination droite est prête à recevoir l'information authentique. (10)

*
* * *

Ibn 'Arabi nous informe que tout cela s'est réellement vérifié pour lui en lui-même. C'est que les idées spirituelles étaient représentées en lui dans ses facultés intérieures. Comme il nous précise que son imagination lui concrétisait les choses de l'extérieur, il dit : "Certes nous avons vu tout cela par nous-mêmes par la grâce de Dieu, il n'y a là aucun doute, et je ne compare cela qu'à des portes fermées ; et si les portes s'ouvrent, tout ce qu'il y a par derrière se manifeste à toi, tu en fais le tour, et le découvres d'un seul coup d'oeil. Comme l'homme en ouvrant les yeux découvre d'un seul coup d'oeil depuis la terre jusqu'à la sphère du zodiaque." (11)

Cette vision chez Ibn 'Arabi n'est pas un rêve incohérent mais elle est l'une des parties de la prophétie ; et tout cela, à son avis, constitue une preuve de la généralisation de la clémence divine. Car ce ne peut avoir lieu qu'après l'interruption de l'annonce prophétique de la Loi par la révélation, car légiférer de cette manière ne pouvait appartenir qu'au Prophète.

Ibn 'Arabi va dans l'affirmation de l'importance de l'imagination, dans les rêves véridiques et dans les annonces jusqu'à dire que son livre "Les Révélations Mecquoises" n'était que le produit enfanté par ces formes imaginaires qu'il recevait par l'oeil de l'imagination en état de veille, et quelquefois dans ses rêves. Et il interprète tout cela comme étant une sorte de réception divine qui descend dans son coeur.

Néanmoins, Ibn 'Arabi insiste également pour préciser que, ce qu'il reçoit (inspiration), n'est point semblable à la révélation que Dieu a réservée en particulier à ses messagers, puisque la prophétie et le message sont achevés avec la mort du Prophète. Mais ce qu'il reçoit est une libéralité divine et une sorte de sagesse ; une sagesse qui ne peut être soumise que par ceux à qui elle est donnée. C'est donc un don de Dieu, de même qu'il nous a donné l'existence de notre être individuel alors que nous n'étions existentiellement que néant (...) et ce livre est conçu dans cet

esprit. Par Dieu ! je n'en ai écrit une seule lettre que sous la dictée de Dieu et l'inspiration du Seigneur, ou par un souffle spirituel, au centre de mon essence. C'est là l'ensemble de la question tout en n'étant ni Messager légiférant ni prophète responsable (...)

Le message de la législation et l'annonce pour le prophète des devoirs imposés sont terminées avec le prophète Mahomet -que la prière de Dieu soit sur lui- point de messenger après lui ni de prophète qui légifère et impose des devoirs, mais une science et une sagesse et une compréhension de Dieu dans ce qu'il a annoncé par la voix de ses messagers et prophètes -que la paix de Dieu soit sur eux- (...) et tout ce qu'il a tracé sur la table de l'existence comme du monde est parole de vérité, y est encore, et la révélation ne se termine point mais elle est perpétuée dans ce monde et dans l'autre

D'un père et d'une mère Dieu a constitué mon corps.

Il l'a fait beau et équilibré, mon être créé,

Dieu constitua pour moi une âme pure.

La constitution d'autrui n'est pas

Semblable à la mienne.

Je connais l'esprit qui descend en moi

De l'au-delà du septième ciel par le Coran.

Nous voulons dire : "La parole sacrée de Dieu

Si vous croyez en Dieu, il fait pour vous

Un Coran." (12)

Ibn 'Arabi veille aussi à nous préciser :

qu'il ne prétend en rien, à ce qu'il rapporte à lui-même ;
en effet, l'esprit dont il s'inspire fait cela, non sur
sa demande ni par une imagination corrompue ; mais cela
arrive par une grâce et une libéralité de Dieu. Il nie
qu'il y ait dans ce qu'il dit de lui-même la moindre
trace de prétention à la prophétie ; et cela est impos-
sible en soi, car la prophétie est achevée avec la
mort du prophète Maham^{ud}. - que la paix de Dieu soit sur
lui- Et sa porte est fermée pour n'importe quel homme ;
elle est fermée au verrou de la paix et de la servitude.
Puis il a affirmé que ce qu'il a reçu de Dieu comme

science n'est qu'une science héritée, parce qu'elle suit la voie de la Loi muhamadienne. Il dit à ce propos :
Nous avons précisé cela pour que nul n'ait le soupçon que moi ou mes coreligionnaires prétendons à la prophétie ; non, par Dieu ! Qu'il n'en reste que l'héritage, et la voie tracée par Mohammad -que la paix de Dieu soit sur lui- en particulier bien qu'elle soit destinée aux hommes en général. Nous et nos semblables n'avons de la prophétie que ce que Dieu en a conservé dans les annonces et la noblesse des bonnes moeurs dans l'apprentissage du Coran si l'homme le sait par coeur. Cela et les choses semblables font partie de la prophétie héritée." (23)

*
* * *

Enfin, Ibn 'Arabi voit que si la vision (rêve) descend du monde intermédiaire sur la dignité de l'imagination du dormeur, ou dans celle de l'inspiré en état de veille, c'est qu'elle est vérité en soi car l'imagi-

nation ne ment pas, mais elle peut être exposée au danger de la corruption, de la part de celui qui la reçoit ou l'interprète. Et l'erreur "se produit du côté de la personne qui, ne sachant pas la signification de l'apparition de cette forme imaginaire dans son intelligence, ou de celui qui n'est pas capable d'interpréter cette forme à autrui." (14)

Il nous donne l'exemple personnel d'une de ses expériences particulières, dans laquelle il a interprété son rêve et le rêve s'est traduit dans la réalité. C'est cette expérience qu'il décrit dans son livre "L'exposé des biens futurs et les entretiens des bienfaisants" Il dit que dans une nuit du mois de Ramadan, il fit un rêve dans lequel il vit le Roi de son époque attaquant la ville d'Antioche avec des balistes et tuant le chef des adversaires.

En interprétant son rêve, Ibn 'Arabi explique symboliquement les pierres projetées par les machines de guerre comme signifiant les décisions et les opinions

du Roi pour qui il fut impératif de conquérir cette ville ; l'événement se produisit comme Ibn 'Arabi l'avait interprété dans le contexte de son rêve.

Le roi conquit la ville au jour de la fête de la rupture du jeûne, le dernier jour du mois de Ramadân.

Vingt jours après le rêve, en l'an six cents douze de l'Hégire, je lui écrivis quelques vers depuis Malte avant la conquête de la ville. Nous nous limitons à citer les vers qui nous concernent :

"Je' vis pour vous un rêve signifiant le triomphe
De la conquête du pays des mécréants,
Des morts et prisonniers
Des pierres des balistes vous avez tué leur béliet,
Je les ai interprétées comme l'annonce d'un triomphe
De Dieu généreux reçois-la comme bonne nouvelle
Car elle prouve le soutien la force et la domination."

Cette expérience personnelle d'Ibn 'Arabi nous fait découvrir sa tendance à considérer que l'interpré-

tation des rêves n'est que le passage de l'imagination en état de sommeil à l'imagination en état de veille chez celui qui a vu le rêve.

Le dormeur interprète son rêve à lui-même .
durant le sommeil, mais en état de veille, il est possible qu'une autre personne interprète ce rêve sans que ce soit elle qui l'ait vu.

Cependant, l'interprétation ne peut être que le passage de l'imagination de celui qui a vu le rêve à l'imagination de celui qui l'a écouté.

Il est également plausible que l'imagination de celui qui a vu le rêve concorde avec l'imagination de celui qui l'a écouté, comme il est possible qu'il n'y ait pas de concordance.

Ibn 'Arabi prend ceci comme moyen d'avertissement, pour insister sur l'importance du niveau de l'imagination ; car elle est le juge absolu entre tous les niveaux. C'est à dire qu'elle intervient toujours que ce soit en état de veille ou en état de sommeil. Celui qui interprète un rêve vu par un autre ne fait

qu'utiliser son imagination pour expliquer une chose que lui-même n'a pas vue. Mais il imagine la chose dans sa propre imagination et il la rend présente dans sa mémoire, comme s'il la voyait sensiblement. Donc c'est qu'il imagine de manière consciente ; c'est là la cause qui fait que son imagination dans les états habituels est en niveau inférieur à celui qui interprète le rêve sans pensée, sans examen ou sans interprétation.

Tel est le cas pour l'imagination de celui qui a une vision telle que le rêve la surprend inopinément en une période d'inconscience.

*
* *

L'imagination en état de veille est plus faible qu'en état de sommeil, et cela à cause du voile des sens qui éparpille les formes imaginaires. Cette pensée concorde avec ce que nous savons déjà sur la fonction inconsciente qu'accomplit l'imagination

dans la découverte des vérités scientifiques et cela dans un autre domaine, particulièrement dans le domaine des hypothèses qui ont conduit à des découvertes étonnantes chez les grands chercheurs par une voie que nous évoquerons au moment venu, quand nous parlerons de l'opinion d'Ibn 'Arabi sur la relation entre l'imagination et la science. Un tel propos peut s'appliquer à d'autres domaines, le domaine du génie littéraire, artistique ou politique.

La dignité de l'imagination, c'est cette présence dans laquelle se dessinent les formes symboliques par lesquelles nous devons passer pour arriver à la connaissance de la vérité qui est symbolisée.

La dignité de l'imagination ressemble chez Ibn 'Arabi à la matrice ; comme le foetus se constitue dans l'utérus, les significations se constituent dans l'imagination, et elles revêtent des formes diverses.

Par exemple, l' Islam se manifeste dans la dignité de l'imagination pendant le sommeil, dans les images de choses délicieuses (comme le beurre ou le

miel), et la science en tant que don de Dieu se manifeste dans l'image du lait, et la confirmation dans la religion se manifeste dans l'image de la tunique, et la religion elle-même apparaît dans l'image d'une tunique longue ou courte, propre ou souillée.

Ici Ibn 'Arabi nous raconte une expérience qu'il a faite à ce propos ; il rêve d'un juge de Damas au moment de sa prise de fonction. Il s'agit de Shams d-Din Al Jawni. Ibn 'Arabi vit dans le sommeil un interlocuteur qui disait à ce juge : "Dieu vous a donné un habit propre et long, ne le rétrécissez pas." (16)

Lorsque Ibn 'Arabi se réveilla, il alla instruire le juge de ce qu'il avait vu dans son rêve, et il le pria d'être de ceux qui observent les commandements divins. Puis Ibn 'Arabi s'étendit sur cette pensée, et il nous précise que "ce que l'homme perçoit en état de veille peut être un rêve"; cela en s'appuyant sur une tradition du prophète -que la paix de Dieu soit sur lui- : "les gens dorment ; quand ils mourront, ils se réveilleront."

L'interprétation des rêves n'existe que par le passage des images (vues par le dormeur) aux formes dans lesquelles les choses existent dans la réalité. Par exemple, il est possible d'interpréter le rêve de celui qui se voit boire du lait comme symbole d'un avantage de science et de dévoilement mystique. Un autre exemple : le fait que le prophète -que la paix de Dieu soit sur lui- passa de l'image sensible d'un bédouin à la dignité de l'imagination pour savoir que ce n'est point un homme, mais un ange "l'observateur initié à la connaissance le contemple jusqu'à ce qu'il ait atteint à sa véritable forme, et il dit : "Celui-ci est Gabriel, il vous est venu pour vous enseigner votre religion." Mais quand le prophète leur disait : "Amenez-moi l'homme", c'est à cause de la forme sensible sous laquelle Gabriel s'était manifesté. Quant à sa parole, "celui-ci est Gabriel", c'est parce qu'il considérait alors la forme à laquelle revenait la réalité de cet homme imaginé, "il est donc véridique dans les deux versions : véracité de l'oeil par la contemplation visuelle et véracité

de sa déclaration : "celui-ci est Gabriel" car il est Gabriel sans aucun doute." (17)

Alors Ibn 'Arabi nous explique le conte du rêve de Joseph : " (...) sur ses frères, son père et sa tante, tous prosternés sous la forme du soleil et de la lune et de onze étoiles. Joseph dit : "O mon père ! J'ai vu onze astres et le soleil et la lune se prosternant devant moi." (18)

Joseph a perçu ces images dans la réserve de son imagination. Lorsqu'il conta le rêve à son père Jacob, les images se sont transposées de l'imagination du fils à l'imagination du père et le père comprit ce que les images symbolisaient, c'est à dire qu'il est passé par les formes imaginaires pour aboutir à la réalité dont elles sont le symbole. C'est pourquoi le côté inconscient de l'imagination est celui qui nous révèle que le rêve, qui surprend l'homme à l'exclusion de toute pensée et de toute réflexion, est plus proche de la réalité. Cela correspond à ce qui a été dit par Ibn 'Arabi, que l'imagination consciente est inférieure quant au niveau à l'imagination

inconsciente. Celui qui interprète sans faire le rêve ne fait que traduire ce qu'il a imaginé en lui-même, c'est à dire ce qu'il s'est représenté d'abord et il le prend comme s'il le voyait par les sens ; et il est plus faible que celui qui interprète l'imagination en dehors de toute pensée ou de toute évocation comme le fait le rêveur. L'imagination ici lui a manifesté ce qu'elle contient de représentation chez le rêveur.

Quant à l'homme éveillé, il est lui faible d'imagination à cause du voile du sensible, il a besoin d'une faculté et il double l'interprétation qu'il en donne. Quand on dit "j'ai traversé le fleuve" sans redoublement parce que le fleuve n'est pas évoqué, on imagine moins qu'il est présent dans le sensible comme le rêve est présent dans l'imagination, son évocation ou sa pensée. Pour cette raison, quand l'interprétation du rêve devient nécessaire, l'interprète a besoin de redoubler l'imagination jusqu'à ce qu'elle passe du symbole au symbolisé."

Ibn 'Arabi fait allusion en passant à une vérité scientifique courante dans le temps présent, c'est à dire que l'imagination scientifique s'achève presque d'une façon inconsciente, et il s'appuie sur deux bases nécessaires qui sont la connaissance précédente et la pénétration de l'esprit, cette dernière est un don de Dieu, et lorsque cette imagination scientifique se produit, alors elle se produit à la façon d'une illumination subite, et parfois au moment où l'on ne l'attend pas.

*
* *
*

A présent, nous allons analyser le sixième chapitre de son ouvrage La Sagesse des Prophètes intitulé "Sagesse divine dans le verbe d'Isaac".

La plus grande partie de ce chapitre est une recherche d'une manière qui, comme nous l'avons dit, diffère de celles auxquelles nous sommes habitués dans ses autres oeuvres. Il approfondit et il va très loin dans l'explication et l'analyse, il va jusqu'à composer

une grande théorie particulière à lui dans sa philosophie de l'imagination.

Si ce n'était qu'il est occupé par d'autres idées qui font que sa philosophie est éparpillée et non organisée autour d'une seule pensée, il parle de la nature de l'existence, et dans la science psychique et dans le dévoilement mystique . Il n'est pas impossible qu'il ait voulu dire de façon indirecte que toutes les pensées dépendent les unes des autres, et qu'elles convergent toutes vers un seul point, non caché à l'initié.

Ibn 'Arabi divise l'existence en cinq parties qu'il intitule les cinq dignités :

- 1 Le monde invisible, ou l'essence en soi
- 2 Le monde des intellects
- 3 Le monde des esprits
- 4 Le monde des archétypes
- 5 Le monde sensible.

Il considère les rêves ou plus exactement les visions véridiques, comme étant des apparences de l'imagination ou la "dignité" des archétypes.

Le monde des archétypes chez Ibn 'Arabi est un monde réel, dans lequel se trouvent les formes (images) des choses d'une manière intermédiaire entre le subtil et le dense, c'est-à-dire entre une spiritualité pure et une matérialité absolue, et c'est cela qui est nommé "Monde des archétypes absolus" ou "Monde séparé", mais il parle aussi du "Monde des archétypes liés ou dépendants", il signifie par là le monde de l'imagination humaine.

Nous ne devons pas confondre le monde absolu des archétypes et le monde des archétypes chez Platon, malgré la présence du terme archétype dans les deux modes d'expression.

Le monde absolu des archétypes ne contient pas d'idées abstraites, mais il contient des images mesurées et sensibles à la ressemblance des idées abstraites qui sont elles plus semblables aux archétypes de Platon dans le monde intelligible, comme elles ressemblent aux existences extérieures dans le monde sensible. Le monde lié des archétypes ou monde de l'imagination ne sont que des miroirs que lesquels se reflètent les formes du monde des

archétypes absolus dans l'intellect humain.

L'imagination est la faculté qui lie l'homme au monde des archétypes, et non la faculté qui crée ce qui n'a point d'existence ou qui représente dans l'intelligence humaine l'image de ce qui existe et est sensible.

Oui souvent l'imagination accomplit cette fonction, elle crée des images diverses auxquelles il n'y a point de vérité à laquelle la confronter dans l'un des cinq mondes que nous avons cités, parce qu'elle est en activité permanente et en mouvement perpétuel, dans le rêve ou en éveil.

Si elle est affectée par les sens, ou par d'autres facultés, sa fonction authentique se déconnecte. Alors elle crée des images hors des archétypes, mais si elle se libère complètement de l'effet des sens et d'autres facultés sensibles, et que son activité atteind sa plénitude - cela ne peut être que dans le sommeil - car les formes du monde archétype s'impriment en elle, comme la forme des choses s'imprime sur un miroir. Et la vision authentique se produit.

Mais il n'est pas impossible - et même nous pouvons dire que cela est plus proche de la réalité - qu'Ibn 'Arabi dénombre l'imagination que nous avons décrite de la sorte, comme une des facultés du coeur. Le coeur du dormeur qui communique avec le monde de l'au-delà

Ce moyen de communiquer est plus semblable à un cours d'eau libre et limpide sur lequel est projeté tout ce qu'il y a comme image (forme) de vérité lumineuse. Quant à ces images, elles ne sont que des silhouettes et des ombres ou des symboles pour les vérités qu'elles dissimulent.

C'est pourquoi Ibn 'Arabi considère comme impérative l'interprétation des rêves et l'explication de la vision : "La manifestation des images dans la dignité de l'imagination nécessite une autre science pour percevoir ce que Dieu a voulu par ces images (...). La vision exige la description. C'est pour cela que Aziz (Roi d'Egypte) dit : "Si vous interprétez la vision". Et que signifie interpréter ? C'est de passer par des formes vues dans le rêve (ou vision) à une autre chose. Alors les vaches deviennent des armées de sécheresse et de fertilité." (20)

*
* *
*

La vision qui n'accepte pas d'interprétation ni d'analyse de ses symboles reste sans intérêt ; souvent elle n'est que source d'agitation et d'inquiétude pour l'esprit humain et source de faiblesse pour les autres facultés.

Ceux qui réussissent à interpréter ses symboles entièrement et sans erreurs sont les prophètes et eux seuls. Ce qui est connu explicitement chez Ibn 'Arabi et chez tous les soufis, c'est que la science de l'interprétation est un don de Dieu et les hommes n'y ont point de part de décision.

Abraham par exemple ne vit dans sa vision qu'un symbole. Il a vu l'agneau de l'offrande représenté dans son imagination par l'image de son fils, mais il n'a pas vu son fils ouvertement, il lui a semblé l'avoir vu (dans son imagination).

La vision d'Abraham fut donc réellement véridique en ce sens qu'elle fut un symbole authentique des réalités. Abraham ne l'ayant pas interprété, il s'est intéressé à sacrifier son fils, et Dieu lui a substitué l'agneau.

Donc ce qui a une existence dans le monde des archétypes et ce qui existe en fait dans le monde sensible, c'est l'agneau présenté à l'offrande. Sa forme est apparue dans l'imagination d'Abraham et il lui a substitué la forme de son fils. Aussi a-t-il dit : "Il le prit comme rançon, lorsqu'il s'est produit dans l'esprit d'Abraham - que la paix de Dieu soit sur lui- ce qui est la rançon en acte chez Dieu." (21)

Il existe une autre catégorie de rêves dans lesquels les vérités se dévoilent au coeur directement sans la médiation de la faculté imaginative. Dans de tels rêves, il n'y a pas de symbolisme, car le réel en est lui-même l'objet du rêve, comme il est lui-même l'objet de l'imagination.

La révélation aux prophètes et l'intuition visionnaire (hiérognose) dans notre conviction sont les meilleurs preuves vivantes de ses phénomènes. Quant à la révélation, il ne nous est pas aisé de l'étudier ici, car elle demande une thèse particulière.

Le dévoilement, c'est ce qui nous concerne le plus par sa relation avec l'imagination, comme nous le verrons, par son analyse. Nous aurons ainsi traité un côté de la révélation d'une façon indirecte, car le dévoilement est un des éléments de la révélation.

Selon l'avis d'Ibn 'Arabi, l'imagination est composée de deux parties : "Une partie qui correspond à ce qui est représenté par l'image de l'extérieur ; c'est ce qui est qualifié de dévoilement." (22)

Nous tirons de l'explication de Abd Arrahman Jami (23) concernant cette partie, que "le dévoilement est la vision authentique propre à faire concorder ce que représente l'imagination et les formes réelles de l'extérieur." (24) C'est à dire que le dévoilement est la vision de la réalité des choses dépouillées de tout ce qui s'y rattache.

Les intellects qui ne sont pas soutenus par le dévoilement n'ont pas la capacité de percevoir l'authenticité des choses dégagée de tout ce qui s'y rattache.

C'est là un état qui n'est pas accessible à tous les hommes, mais à certains particuliers d'entre eux. Le soufisme pose des conditions multiples et difficiles pour atteindre le degré de dévoilement. Nous n'allons pas les discuter dans notre recherche. Je soutiens qu'Ibn 'Arabi a fait preuve d'une pensée très minutieuse lorsqu'il est arrivé à distinguer.

Entre la faculté conjoncturelle (wahm), ou la faculté de fabulation et la faculté des particuliers celle qu'il nomme "la diligence" (himma), c'est par elle que se forme l'imagination du dévoilement. Cette faculté n'est pas faillible si elle se trouve en celui qui a la capacité de la perfectionner et de bien la gérer ; et de ne point se détourner de sa droite conduite le moindre laps de temps. Ce qui attire notre attention dans cette partie et ce que nous allons rapporter à ce sujet : c'est qu'Ibn 'Arabi accorde beaucoup d'importance à la liberté humaine, et qu'il fait de l'homme le responsable de cette faculté, sans être pour

autant responsable de son existence ; et finalement, c'est l'homme qui est responsable de son sort. Il dit : "Par la fabulation, tout homme crée dans son imagination ce qui n'a d'existence qu'en elle, et c'est là le cas général. L'initié à la connaissance crée pour la diligence ce qui aura une existence, hors du domaine de cette diligence ; mais la diligence continue à protéger sans faiblir ce qu'il a créé.

Mais si l'initié est atteint d'une distraction tout ce qu'il a créé s'anéantit, sauf que s'il a perfectionné toutes les "dignités" et qu'il ne se distrait pas directement, il voit obligatoirement une présence digne.

Si donc l'initié crée par son intentionalité consciente (himma) ce qu'il a créé et s'il a le pouvoir, cette création apparaît dans son image dans toutes les "dignités", et les images (formes) deviennent protectrices les unes des autres ; et si l'initié se détourne de l'une des "dignités" alors que lui-même est une "dignité", gardant en lui-même ce qu'il y a de formes de sa création et toutes les autres formes (...)

se conservent grâce à la protection de cette unique image dans la "dignité" de laquelle il ne s'est pas détérioré, parce que la distraction ne se généralise ni dans la généralité ni dans la particularité." (25)

* * *

Ici nous redisons une fois de plus que, parmi les fonctions de la faculté de l'imagination, il y a la création et l'invention. L'imagination crée à partir des choses ce qui n'a d'existence qu'en elle, et ceci est général : toute personne peut y atteindre par elle-même ; mais comme nous l'avons dit il y a un instant, Ibn 'Arabi parle d'une autre faculté qui, n'ayant d'existence que chez les initiés. (Il la nomme "himna" soit intentionnalité inconsciente). Elle a la capacité de créer des choses existant hors de son domaine. C'est à dire que l'initié à la gnose a le pouvoir de créer des choses, non dans son imagination ou dans l'imagination des autres, comme le font les sorciers ou les charlatans, mais il les crée dans

le monde extérieur. Que l'on sache qu'Ibn 'Arabi n'entend par création des choses par Dieu que ceci : Dieu leur a conféré une existence extérieure par les essences qui ont une existence en acte dans le monde intelligible, autrement dit, le rôle du créateur dans la création, c'est de faire exister en acte ce qui n'est qu'en puissance et en soi. Quant à la création dans le sens de faire exister à partir du néant, c'est une chose inconcevable et même impossible du point de vue d'Ibn 'Arabi. En effet, dans un de ses passages, il dit :

"O créateur de toute chose en soi
Toi qui contiens tout ce que tu crées
Tu crées ce dont l'existence n'a point
De limite en toi
C'est toi la restriction et l'amplitude."

S'il en est ainsi de la création de Dieu par rapport aux choses, que signifie donc la puissance du créateur par rapport aux initiés ?

En réponse, nous dirons que l'instrument de la création chez les initiés, c'est l'intentionnalité consciente, cette faculté étrange dont la qualité n'est pas précisément connaissable.

L'initié dirige cette faculté d'intentionnalité consciente sur ce sur quoi il veut produire un effet, et l'effet se produit, ou il la dirige vers n'importe quelle qu'il veut produire dans l'existence et cette existence se produit ; c'est à dire que la création humaine nécessite la concentration de l'intentionnalité consciente dans le sens où elle est dirigée par les facultés spirituelles dans leur plus haute manifestation et dans leurs situations les plus pures, afin de créer ce qu'il veut créer ou changer ce qu'il veut changer, et cela n'est possible qu'à l'initié ou à l'homme parfait. Comme il est appelé quelquefois, il se peut que ce soit le sens qu'Ibn 'Arabi a voulu expérimenter en évoquant sa parole au quinzième chapitre : "Cette question ne peut se définir que par la saveur, comme Abu Yazid (27) lorsqu'il souffla sur une fourmi qu'il avait tué, et que celle-ci ressuscita ; à ce

moment, Abu Yazid sut sur quoi il avait soufflé et pourquoi il avait soufflé." (28)

Et le sens de sa parole dans le seizième chapitre : "Nous avons dit cela parce que nous savons que les corps célestes se reflètent dans les volontés (intentionnalité consciente) quand ces dernières se situent au niveau de l'unification générale comme nous avons vu cela concrètement dans cette voie." (29)

*
* *
*

Après ce qui précède, nous ne voulons pas entrer avec Ibn 'Arabi dans l'ampleur et la profondeur des détails, ce qui risquerait de nous faire perdre le fil de notre recherche sur l'imagination, sur le dévoilement et les liens qu'ils entretiennent.

A présent, nous pouvons nous interroger sur le signe qui guide l'initié jusqu'à ce qu'il voie l'imagination par l'oeil de l'imagination, et non par la vision sensible.

En réalité, cette relation se limite au fait que, quand il regarde quelque chose de l'extérieur, il le trouve fixé sous une seule forme déterminée. Cependant, il doit s'assurer qu'il voit bien cette chose par la vision sensible. Mais s'il s'aperçoit que cette chose qu'il voit par sa vision sensible n'est pas dans un état de stabilité mais qu'elle manifeste des effets de changement, ayant la certitude que la nature de cette chose ne varie point, malgré les effets de changement, il doit donc dire dans cette situation qu'il regarde la chose par la voie de l'imagination. Un exemple dans le monde sensible : quand nous contemplons un caméléon, les couleurs se succèdent sur lui en quelques instants, successifs et rapprochés, sans que ce changement de couleur soit une cause dans le changement de la constitution de sa nature.

C'est en cela que consiste la différence entre la perception des choses par la faculté de l'imagination et leur perception par la faculté visuelle sensible. Rares sont ceux qui s'en aperçoivent car cela requiert un savoir méticuleux.

Si l'oeil saisit l'imaginé et qu'il ne s'en détourne pas, il constate que les formations ne varient pas pour lui, et qu'il ne voit pas plusieurs états en même temps. L'essence seule ne laisse aucun doute et n'admet aucun déplacement ou transfert dans des formes diverses ; il apprend donc qu'il est sensible, non imaginaire, qu'il l'a atteint par la perception sensible et non par l'imagination." (30)

Certaines personnes perçoivent les choses par la faculté de l'imagination, sans qu'elle le sachent, et elles croient les percevoir par la perception visuelle dans le monde sensible.

Ibn 'Arabi nous dit qu'il existe un grand nombre de gens qui pénètrent dans le monde de l'imagination ou dans sa "dignité", et ils contemplant les formes (images) qui se manifestent à eux, sans connaissance claire.

"Alors ils prétendent avoir vu l'existence stable dans ce qu'elle est, mais ce n'est que ce que l'imagination a imaginé." (31)

Ici une fois de plus Ibn 'Arabi nous avertit du danger que la distraction peut constituer à l'égard de l'imagination perspicace ; mais cette distraction, c'est la défaillance des gens du commun et non celle des élites; c'est l'opinion qui crée chez les gens une vie mensongère à la place d'une vie réelle. Alors il conseille à celui qui est concerné par cette opinion, qui confond le monde sensible et le monde de l'imagination, de réfléchir avec soin jusqu'à ce qu'il puisse discerner entre ce qu'il perçoit par la vision sensible et ce qu'il saisit par l'imagination. Et si ce qu'il perçoit appartient au monde sensible, alors il continuera à le voir dans un état de stabilité, et sa perception devient alors une perception sensible et réelle. Mais s'il saisit par l'imagination, il constatera "que les changements se précipitent en lui tout de suite, et il voit en lui la forme du changement. Il comprend alors que ce qui est manifeste dans le changement, c'est l'imaginaire. Et il se voit dans deux formes ou plus, en sachant que c'est lui."(32)

Ceci est l'instrument de séparation entre les formes stables, sensibles et réelles, et les formes imaginaires. "Et ceci est la mesure pour celui qui n'a pas de connaissance ; ainsi je t'ai avisé et conseillé alors ne te détournes pas de cette mesure si tu fais partie des gens du dévoilement." (33)

Ibn 'Arabi veut dire par là : "Si tu as déjà pris le chemin qui te mènera à l'initiation ou que tu as l'intuition de prendre ce chemin pour compter parmi les gens du dévoilement."

Chez Ibn 'Arabi, le monde extérieur n'est pas figé dans le réel en une seule forme mais la vision ne perçoit pas ce qui s'y donne sous des formes successives. L'intensité de cette succession dissimule tout changement qui ne tombe ni sous la perception sensible ni sous celle de l'intellect.

Mais s'il est possible de percevoir ce changement par la perspicacité qui est la capacité de dévoilement, "ou par l'intellect authentique dans certaines images, non dans toutes car l'intellect est dans ce cas li-

mité"(34) quant à la capacité de dévoilement, elle ne manque pas de remplir sa fonction parce qu'elle est une connaissance du coeur, et il y a une grande distance entre le coeur et l'intellect. Le coeur est en changement continu, et les pensées imaginées qui se présentent sont selon Ibn 'Arabi, des messages de Dieu par lui. Elles ne connaissent pas d'interruption ; en revanche, l'intellect est limité. "Celui qui explique le coeur par l'intellect n'atteint pas à la connaissance des réalités." (35)

Ici il désigne par le coeur la vision intérieure qui est l'instrument du dévoilement. Il se peut qu'il ait voulu faire allusion à ceux qui ont fait l'expérience du dévoilement et savouré ses délices, mais ils ne sont pas encore parvenus au niveau élevé des élites de ceux qui dépassent la vision intérieure et dont toute la vie devient dévoilement au moment où nous l'avons défini, mais sans distinguer son essence dans notre recherche.

Nous avons préféré nous limiter au thème de notre recherche ; c'est pourquoi nous avons parlé de la relation entre le dévoilement et l'imagination.

A présent, il nous faut parler de la relation entre la capacité de dévoilement et l'intellect, avec lequel l'homme vit sa vie terrestre, et ceci d'après Ibn 'Arabi.

Comme nous l'avions déjà vu, Ibn 'Arabi affirme que les gens diffèrent à la fois dans leur intentionalité consciente et dans leur capacité de dévoilement ; et il donne à ce propos un exemple vivant.

"Tu observes deux personnes dans une chambre obscure ; l'une d'elles voit ce que l'autre ne voit pas : celui qui a la capacité de dévoilement saisit par la lumière de son imagination à la manière de ce que le dormant voit dans son rêve pendant que son compagnon à côté de lui ne voit rien." (36)

Ibn 'Arabi définit la nature de la science qui nous vient par la voie du dévoilement en disant : "qu'elle n'est pas celle que les sens et l'intellect s'efforcent de constituer, mais est la science à laquelle s'opposent les preuves que produit l'intellect."

(37)

Par "intellect", il veut désigner la raison dont l'homme est pourvu dans sa vie terrestre, et, de façon plus précise, il désigne l'intellect qui fonde ses jugements sur les données des sens. Si les tenants de l'intellect (les intellectuels) jugent leur intellect à la mesure de la compréhension des choses invisibles et admettent leur existence, c'est parce qu'ils se trouvent privés de la faculté de dévoilement et du savoir révélé : il arrive que des lumières divines se répandent en eux, à partir d'un savoir qui ne souffre aucun doute, mais ils se précipitent dans l'usage des démonstrations auxquelles ils sont habitués. Alors ils ne prennent de ce savoir que la quantité que leurs limites leur permettent d'assimiler. Ils disent : "Ceci nous parvient de Dieu." Mais ce qui ne rentre pas dans leurs limites, ils le rejettent. C'est ici qu'Ibn 'Arabi s'étonne à leur propos.

Puisque les savants croient aux Prophètes et disent qu'il n'y a pas de raison de douter de ce qu'ils ont apporté comme révélations sur les choses invisibles qui dépassent le domaine de l'intellect comme c'est le cas dans la description de l'au-delà et du Paradis et de l'enfer, ou des versets qui attribuent au créateur des qualités semblables à celles du créé.

La cause de l'étonnement d'Ibn 'Arabi à propos des savants, c'est qu'ils n'ont pas eu le bienfait du dévoilement pour connaître les choses en elles-mêmes. Leur intellect ne les a point guidés par des preuves formelles pour rapprocher le dévoilement d'une connaissance certaine de ces choses.

Une telle science chez Ibn 'Arabi est héritée des savants ou des saints (walys) et ils sont convaincus qu'elle est authentique.

"Alors s'ils admettent ce que le prophète a dit, ils peuvent comprendre en quoi consistent les choses dans la réalité. (...) Et ceci est un dévoilement particulier à nos semblables (...). C'est aussi notre voie,

celle sur laquelle nos illustres maîtres furent nos prédécesseurs.

Cette voie nécessite une science abondante, une présence d'esprit, une contemplation permanente et un oeil qui n'accepte pas le sommeil ni ne le connaît.

C'est ainsi que cette voie se réalise et se manifeste naturellement, de telle sorte qu'elle se répande dans le sensible et dans le sommeil ; dans l'état du sommeil elle se manifeste en véritable imagination."

(38)

Ce degré de connaissance chez les soufis est particulier aux grands maîtres qui l'ont hérité des prophètes. Certes, il est vrai que ces sciences sont occultes puisque on ne les connaît que par la perfection des savants gnostiques et non par leur psychique ; c'est à dire qu'elles sont plus proches de l'inconscient que du conscient.

Il est naturel que chaque être ait une façon particulière d'entrer en relation avec son créateur ; le dévoilement qui vient de cette façon diffère de celui

réservé aux particuliers de la providence divine. Ibn 'Arabi rapporte la légende de Hadir et de Moussa. Nous voyons l'utilité d'en parler dans le détail, mais en ne rapportant que ce qui nous concerne.

Hadir possédait un savoir particulier que Moïse n'avait pas. Moïse avait nié à Hadir la percée du vaisseau, le meurtre de l'adolescent et la levée du mur dont il voulait qu'il s'effondre parce que la sagesse n'apparaissait pas dans ces actes.

Entre ce que Hadir a dit à Moïse à savoir sur une connaissance dont Moussa n'est pas instruit, et cela, parce qu'il existe une communication particulière entre Dieu et ses serviteurs. Ne peut connaître cette communication que celui à qui elle est donnée, si Dieu lui accorde un intérêt. La créature n'existe que si elle a cette façon de communiquer avec son créateur.

Comme par exemple Moussa avait reçu de Dieu une science que Hadir n'avait point (38). Mais ce que l'homme atteint en connaissance sans le don divin du dévoilement peut être nommé en premier lieu : cons-

cience et non science. Le conscient constitue le plus proche degré de la connaissance, et il signifie approximativement l'instinct et le savoir direct, qui est le premier niveau de la connaissance.

C'est que l'homme se dérobe au dévoilement, parce qu'il n'a pas le pouvoir de se libérer des préoccupations de son ego et de la vanité de son esprit. C'est pourquoi Ibn 'Arabi estime que le dévoilement n'appartient qu'à ceux qui s'astreignent à l'étude de la jurisprudence prophétique: "car il n'existe pas d'étude plus noble que celle de la jurisprudence prophétique." (39)

Désignant les gens du dévoilement (savants gnostiques), le dévoilement était réservé aux savants parce qu'ils éjaculaient sans cesse l'invocation de Dieu, et Dieu assiste son invocateur ; plus le savant augmente son invocation, plus Dieu augmente son savoir.

Quant à celui qui ne rencontre pas ce don, malgré son invocation continue à Dieu... c'est qu'il n'invoque Dieu que par sa langue sans que son âme et son

coeur n'adhèrent à cette invocation. Mais si l'invocation émane du coeur, il est certain d'obtenir un résultat, car Dieu est généreux, et on ne peut imaginer l'avarice; le coeur confère toujours à son invocateur quelque chose qu'il ne possède pas. (40)

Si tu imploras le Dieu de la certitude dans
Une invocation,
Alors sollicite de lui le dévoilement
Car il te l'accordera."

Ibn 'Arabi savait bien qu'il existe des gens qui ne croient ni au dévoilement, ni à ses vérités. Alors il leur apporte un exemple observable quotidiennement : il s'agit de l'état de l'homme au moment de la mort ; il voit ce que les gens présent autour de lui ne voient pas, il les informe de ce qu'il voit et perçoit par la vérité. "Les gens présents ne voient rien, comme ils ne voient pas les Anges et les esprits qui sont présents avec eux dans une même réception. (...) Nul être humain dans cette réception ne peut percevoir les

autres créatures présentes, sauf ceux à qui Dieu a ôté le voile sur les yeux ; ceux-là les perçoivent car ce sont les gens du dévoilement." (41)

Puis Ibn 'Arabi rapporte l'histoire d'un homme de qui le prophète a entendu dire qu'il est un véritable croyant, et le prophète (...) le questionne sur la vérité de sa croyance et l'homme dit : "Comme si je contemplais le trône de mon Seigneur en relief devant mes yeux le jour de la rétribution. Et le prophète dit : "Tu sais ! Alors oblige-toi." (42)

En vérité, le jour de la rétribution ne s'est pas produit sensiblement, mais l'homme a vu ce jour représenté dans son imagination, et il l'a perçu par l'imagination comme s'il s'était produit dans le sensible. Le dévoilement a certaines limites, car Dieu ne peut être atteint par les sens ni par l'imagination, ni par l'intuition de la pensée ; puisque l'imagination est fondée sur les sens, la pensée est fondée sur l'imagination.

"S'il existe une connaissance que Dieu confère à ceux désirés de ses serviteurs, l'intellect n'a pas le pouvoir d'atteindre cette connaissance, mais il la reçoit même si elle est au-delà de la capacité de l'intellect. Il n'y a pas de voie pour décrire les qualités de Dieu."

(43)

Et il n'y a rien qui lui ressemble.

C'est le moment de faire une comparaison sommaire entre le dévoilement des saints (walys) et le dévoilement des prophètes ; car la révélation est une variété du dévoilement mais d'une catégorie supérieure.

Dieu, la réserve à celui qu'il veut compter parmi ses serviteurs, et le dévoilement des saints (walys) ne doit pas contredire ce qui a été annoncé par les prophètes ; mais si quelque chose de ce genre se produit, il est obligatoire de se reporter aux prophètes pour corriger l'erreur, et redresser la déviation. La cause qui produirait l'erreur ou le défaut dans le dévoilement du saint (waly) réside dans le fait que le wali ferait intervenir dans son dévoilement une

interprétation qu'il concevrait par le voile de la méditation ou de la contemplation. Cela n'empêche pas que le dévoilement soit authentique dans les limites de son essence et que le waly ait atteint la vérité dans ce qu'il a vu, mais l'erreur se produit dans l'interprétation de ce qu'il a vu.

Du point de vue d'Ibn 'Arabi, le dévoilement ne se trompe point, car le saint (waly) reçoit une vision intérieure de la part de son Seigneur Dieu. Le wali ne sollicite pas le dévoilement, mais c'est le dévoilement qui se manifeste à lui et par surprise. Cependant, son intellect a déjà le consentement et la pensée, et c'est la source de l'erreur : en effet, lorsqu'il est permis à la pensée et à la logique d'intervenir dans l'interprétation de ce qu'il a vu, il est obligatoire qu'il n'y ait pas dans le dévoilement des walys quelque chose qui contredirait le dévoilement des prophètes.

Car les savants, qu'ils soient des gens de dévoilement ou des gens de contemplation, sont héritiers des prophètes ; il ne s'agit ici que de l'héritage de la science, de l'expérience et de l'adoration.

Les gens du dévoilement héritent de ce qu'ils trouvent dans leur dévoilement, et les gens de la contemplation héritent de ce qu'ils trouvent dans leur contemplation. Toute science acquise par les gens du dévoilement est une science héritée.

Chaque waly hérite la science et son dévoilement de l'un des prophètes. C'est que sa science émane de l'exubérance de la lumière de ce prophète dont Dieu a voulu faire son héritier. Mais si le savant du dévoilement ne se conforme pas à la législation divine et s'il ne croit pas en elle d'une foi authentique, sa science n'est pas alors une science héritée ; peut-être se rapporte-t-elle à ce qu'il reçoit des esprits angéliques (c'est à dire des esprits du dernier degré des Anges) en fonction de sa situation dans le vaste espace entre les héritiers du prophète et les autres.

Ibn 'Arabi affirme que le dévoilement existe non pas seulement par la vision, par la contemplation ou par la méditation, mais qu'il se rapporte en premier et en dernier lieu à l'imitation des prophètes dans une expérience directe et non dans une tradition orale.

Il nous informe sur lui-même, disant que le dévoilement lui a été accordé à cause de son imitation du prophète, et il dit à ce propos : "Nous croyons en Dieu et en son messager et en ce qu'il a apporté intégralement tout ce qui est arrivé jusqu'à nous et en a donné des explications détaillées. Alors nous croyons à tout ce qu'il a rapporté à ce sujet. J'ai reçu ma croyance de mes pères par tradition (...) J'ai travaillé en croyant en elle jusqu'à ce que j'ai su d'où part ma croyance. Dieu a dévoilé ma vision extérieure et intérieure et mon imagination, et j'ai vu par la vision intérieure ce qui ne peut être atteint que par elle, et j'ai vu par la vision extérieure ce qui ne peut être atteint que par elle. Ce sujet devint célèbre et les jugements imaginés et soucieux de tradition abondent ; et j'ai compris la valeur de celui que je suivais.

C'est le messager, l'envoyé Muhammad - que la prière de Dieu soit sur lui- et j'ai vu tous les prophètes depuis Adam jusqu'à Muhammad - que la prière et la paix de Dieu soit sur eux tous- et par eux, Dieu m'a fait voir tous les croyants (...) et j'ai vu les catégories de la société toute entière, et j'ai compris leur valeur ; alors j'ai examiné tout ce que je croyais globalement et j'ai constaté tout cela, et je continue à dire et à appliquer ce que je dis.

J'ai alors associé la croyance et la vision."

(44)

A celui qui ne réunit pas la croyance et le dévoilement, manque la connaissance de sa propre valeur et de sa position. "L'homme parfait est celui qui applique la croyance avec le goût de la vision." (45)

Ibn 'Arabi nous parle de lui-même en disant qu'il n'a jamais demandé à Dieu de lui faire découvrir l'un de ses univers ni un événement parmi les événements, mais qu'il a accepté de laisser son sort à Dieu

jusqu'à ce que Dieu l'emploie dans un rôle qui le contente, mais que lui n'use point de son être dans ce qui risque de l'éloigner de Dieu. Aussi ne cherche-t-il point le dévoilement par sa pensée ou par sa faculté conjoncturelle. Il ne sollicite point que Dieu lui accorde une position qui le distingue du reste des hommes.

"Même si tous les gens s'associent à moi, je n'en serais point influencé, je ne suis qu'un serviteur simple, je ne souhaite guère me distinguer des serviteurs de Dieu, car Dieu fait entrer en moi une joie pour souhaiter que le monde entier soit sur un pied d'égalité et au plus haut niveau. Et Dieu m'a donné le sceau d'une affaire dont je n'avais aucune idée." (46)

Ibn 'Arabi nous explique qu'il n'a pas parlé de cette question par orgueil mais pour deux raisons.

La première, en exprimant la parole de Dieu le très-haut : "Quant aux grâces de ton Seigneur, parles-en !"

La seconde en espérant qu'un de ceux qui sont doués d'intentionnalité consciente écoute, " et que sa diligence l'incite à employer son être à ce à quoi j'ai employé le mien, afin qu'il obtienne ce que j'ai obtenu d'être avec moi à mon niveau." (47)

*
* * *

Nombreux sont ceux qui disent qu'Ibn 'Arabi n'a pas appris sa science des autres mais qu'il l'a apprise par la voie du dévoilement divin.

Il nous cite un exemple sur des savants en science naturelle en désaccord sur des éléments très simples. Un de ses amis arriva chez lui et le trouva avec un livre à la main, livre dans lequel est cité le désaccord des savants en physique, et l'ami demanda à Ibn 'Arabi de lui faire connaître la vérité connue par le dévoilement, et non par la lecture et par la contemplation. "Sans cela, je ne saurais point si quelqu'un est en désaccord ou non sur ce point. En vérité, il

n'y a que la chose vraie telle qu'en elle-même et nous n'avons point de désaccord, car la vérité, c'est le Très-Haut, de qui nous tenons les sciences ; nous libérons le cœur de la réflexion et nous nous préparons à recevoir l'inspiration. C'est lui qui donne le réel dans son fond sans égarement. Par suite, c'est lui qui nous a enseigné que Dieu seul est notre instituteur et Dieu le très-haut donne généreusement éternellement, source d'émanation perpétuelle et réceptacle sempiternel qui reçoit ou la science ou l'ignorance." (48)

Il dit ailleurs : "Si Dieu parle à son serviteur dans son secret, la compréhension accompagne en lui sa parole. Alors la source de la parole en lui devient source de compréhension en soi. Et si la compréhension arrive en retard, ce n'est pas la parole de Dieu, et celui qui ne sait pas cela n'a point de connaissance de la parole de Dieu à ses serviteurs." (49)

*
* *

Enfin, nous avons rendu clair qu'Ibn 'Arabi ne sépare pas le dévoilement soufi de l'imagination.

Dans tout ce qu'il a écrit et à chaque fois qu'il aborde cette question, il considère que le dévoilement mystique est la porte la plus large vers le monde de l'imagination infini, qu'il qualifie comme étant la continuité de l'opération créatrice divine.

Dans tout ce que la puissance divine a fait exister, il n'y a pas plus grandiose existence que l'imagination.

C'est dans l'imagination que s'est manifestée la puissance de Dieu et l'instantanéité divine (...) d'entre la puissance de sa sage autorité, ce que les sages ont précisé ; bien qu'ils ne sachent pas ce qu'ils ont dit, et ne lui ont pas accordé son importance.

L'imagination, bien qu'étant une partie de la nature, a un puissant pouvoir sur la nature, pouvoir que Dieu lui a conféré par sa toute puissance.

*
* *

-NOTES-

- 1 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, II, p. 378 .
- 2 Ibid., III, p. 38
- 3 Ibid., II, p. 375
- 4 Ibid., II, p. 377
- 5 Ibid., II, p. 400
- 6 CORAN, 12-36-37
- 7 COPAN, 12-41
- 8 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, III, p. 209
- 9 Ibid., III, p. 39
- 10 Ibid., p. 39
- 11 Ibid., p. 103
- 12 Ibid., p. 110
- 13 Ibid., p. 456
- 14 Ibid., I, p. 307

- 15 IBN 'ARABI, Mūhadarāt al-Abrar wa Mūsamārāt al-Ahiyar,
(Dialogue des bienfaisants et entretiens
des bienfaiteurs), II, p. 160
- 16 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, II, p. 310
- 17 IBN 'ARABI, Fusus al-Hikam, Ed. Afifi, I, p. 100
- 18 CORAN, 12-4
- 19 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, III, p. 454
- 20 IBN 'ARABI, Fūsūs al-Hikam, Ed. Afifi, p. 86
- 21 Ibid., p. 86
- 22 DJAMI, Abdulbrahman, Naqd Al Nusus Fi Šarh al-Fusus, p. 157-158
- 23 DJAMI est un grand mystique iranien mort à la fin de JOCH
- 24 Ibid., p; 157-158
- 25 IBN 'ARABI, Fusus al-Hikam, Ed. Afifi, p; 89
- 26 Ibid., p. 88
- 27 Abou Yazidal Bistami est un grand mystique mort en 261 de
l'Hégire.
- 28 Ibid., p. 88
- 29 Ibid., p. 158

- 30 IBN 'ARABI, Les Révélations Mécquoises, I, p. 305
- 31 Ibid., III, p. 198
- 32 Ibid., III, p. 198
- 33 Ibid., III, p. 198
- 34 Ibid., III, p. 198
- 35 Ibid., III, p. 198
- 36 Ibid., I, p. 240
- 37 Ibid., II, p. 505
- 38 Ibid., I, p. 94-95
- 39 Ibid., III, p. 559
- 40 Ibid., III, p. 457
- 41 Ibid., III, p. 541
- 42 Ibid., III, p. 541
- 43 Ibid., III, p. 95-941
- 44 Ibid., III, p. 323
- 45 Ibid., III, p. 323
- 46 Ibid., III, p. 324
- 47 Ibid., III, p. 324
- 48 Ibid., I, p. 56-57
- 49 Ibid., III, p. 360-361
- 50 Ibid., III, p. 508

*

*

*

UNIVERSITE DE PARIS I
PANTHEON-SORBONNE

L' I M A G I N A T I O N
C H E Z I B N ^c A R A B I
E T A N D R E B R E T O N

Tome II

Thèse pour le Doctorat de troisième cycle

présentée par :

Monsieur Saleh OUDAIMAH

Sous la direction de Messieurs les
Professeurs Roger A R N A L D E Z
et Pierre T H I L L E T

Paris 1983

*
* L'IMAGINATION *
* *
* DANS L'AMOUR ET *
* *
* LA BEAUTE *
* *

L'IMAGINATION
DANS L'AMOUR ET
LA BEAUTE

Ibn 'Arabi ainsi qu'une grande partie des philosophes et des soufis ainsi que les poètes pensent que l'amour n'est pas le fruit de l'esprit. Le développement de leurs idées n'est pas inclus dans notre recherche. Ce qu'il y a de plus doux dans l'amour est sa manière de commencer, qui est inconsciente. Ce qui veut dire qu'il débute par l'imagination. L'amour débute sans que l'amoureux en soit conscient. On peut appeler cette caractéristique l'intuition dans l'amour.

Parmi les symptômes de l'amour,, on note une frénésie puissante ainsi qu'un amaigrissement du corps, et , en outre, l'absence de sommeil. Ibn 'Arabi dit à ce sujet, quoiqu'il ne soit pas explicite, "ce goût que j'ai trouvé." Il veut dire par là que sa sensation de l'amour a rempli son être. Cet amour a été pressenti par tous ses

sens, cette sensation a été perçue sans passer par l'esprit. Plus précisément, son coeur s'est enflammé, il a projeté une flamme d'amour si forte qu'il n'a pu trouver de mots pour décrire l'état de son coeur.

Le coeur chez les soufis porte une signification et un symbole particuliers que nous développerons dans un autre exposé.

L'imagination s'octroie la plus grande part dans l'amour, celui-ci est invisible, tissé dans un rideau métaphysique au point que l'on ne peut décrire ce que nous ressentons, car nous le comprenons mais nous ne le cernons pas. Pour décrire cet état, Ibn 'Arabi dit "lorsque nous goûtâmes à cela, nous dûmes à son sujet :

Je me suis lié avec mon bien-aimé par je ne sais quoi, je ne sais qui est celui qui a dit je ne sais pas

Je me suis étonné de mon état et mes pensées se sont étonnées ; l'étonnement lui-même s'est étonné en moi pour moi-même.

Je ne sais qui j'aime, j'ignore son nom, je ne sais
qui est celui que j'ai serré dans mes bras,

Jusqu'à ce que m'apparaisse son visage, sous un voile
pareil au visage nocturne qui laisse apparaître la lune,

Je leur ai dit : "Qui est-ce ?" Ils ont répondu : "C'est
ce qu'il y a de plus cher au fond de mon cœur, de celui
qui vit dans ma poitrine."

*
* *

"J'ai aimé sans savoir si mon bien-aimé me ressem-
blait ou bien s'il m'était différent.

Je n'ai jamais même entendu parler de lui.

Y-a-t-il un amoureux, autre que moi, qui aurait pro-
noncé chose pareille ?

(Et) j'ai parcouru le pays de Dieu au Levant et au

Couchant, dans l'espoir de rencontrer une personne qui me
soit compatible,

Mais je n'ai vu que des êtres ayant chacun son amant
qu'il accompagne tel que l'ombre. (2)

*
* * *

On dirait que lorsqu'il a bu le verre de l'amour,
goûté sa douceur et senti sa vérité, il a su, compris et
est parvenu à un état où tout ce qu'on peut en dire, c'est
qu'il est incapable de l'expliquer et de l'exprimer. Il
n'est pas non plus capable de s'exprimer lui-même en
cet état, ni même d'exprimer une partie de cet amour au
moyen de notre langage et des choses sensibles. De la même
façon, An Niffart parlait de cet état en disant : "Plus
la vision s'élargit, plus l'expression devient étroite."

(3) Ainsi, l'amour ne se laisse pas définir, mais c'est par
lui que les choses se définissent. Il est comme le monde
des idées qui ne peut être enfermé dans des limites, mais
qui enferme toutes les limites.

Il existe un autre genre d'amour qui est supérieur à celui qui est mentionné ci-dessus. Il s'agit de l'amour pour lui-même et non pas pour une autre chose. Il se peut que certains amoureux se préoccupent, de bon gré, de l'amour aux dépens de l'être aimé. Ibn 'Arabi cite un récit à propos de Qays et Layla, qui facilite la compréhension de cet état : "Layla étant venue chez Qays le trouva qui criait "Layla!... Layla!" et mettait de la glace sur sa poitrine pour alléger les flammes de sa passion. Elle le salua et lui dit : "Je suis ce que tu demandes, je suis ce que tu cherches, je suis ta bien-aimée, je suis Layla !" Qays se tourna vers elle et dit : "Va-t-en! Ton amour me préoccupe et s'interpose entre toi et moi!"

(4)

Selon Ibn 'Arabi, Qays ne connaissait pas Layla à travers une forme imagée et c'est pour cela qu'il lui a dit "Va-t-en !" Mais on peut dire plutôt que Qays voyait l'image de Layla dans son imagination sous une forme plus subtile et plus fine, ce qui explique son attachement à son image et non pas à elle, et pour que le sensible en

elle ne cache pas la subtilité de cette vision imaginaire. "Un tel amour est très rare car il transporte le bien-aimé du monde sensible au monde de l'imaginaire où il se voit embelli davantage." (5) Il est clair que ce point de vue d'Ibn 'Arabi ne s'éloigne pas de la vérité et va dans le sens de ce que la science d'aujourd'hui dit à propos des rapports entre la réalité et les rêves.

Néanmoins, cet amour demeure moins fin et moins subtil que l'amour inconscient qui retrouve son objet, lorsque le bien-aimé imaginaire s'incarne et se dresse dans les deux mondes, sensible et imaginaire, à la fois ; il détache le bien-aimé du monde sensible et il le rend de plus en plus subtil jusqu'au point d'atteindre un état ou une présence digne au niveau de laquelle la séparation n'est plus possible, ce qui fait que sa communication avec cette présence digne est permanente. Cela, Ibn 'Arabi l'exprime de la manière suivante :

"Le fou de l'Amor n'a de sa passion amoureuse que la plainte de la séparation et de l'éloignement

Mais moi, je suis au contraire ; je suis mon bien-aimé dans l'imaginaire et ainsi je ne fais que me rapprocher

Mon bien-aimé est de moi, en moi et chez moi ! Pourquoi donc dirais-je que rien n'est à moi et que rien n'est en moi ?

*
* *
*

L'amour vrai - qui commence spontanément et qui se développe par l'imagination - c'est cet amour qui, s'emparant du cœur de l'amoureux, le rend sourd à toute parole autre que celle du bien-aimé, aveugle à toute image autre que celle du bien-aimé, et muet, ne prononçant d'autre parole que le nom du bien-aimé. Cet amour bloque l'imagination de l'amoureux de telle façon qu'elle ne s'ouvre que pour l'image du seul bien-aimé, qu'il soit déjà vu ou décrit pour que l'imagination puisse en repro-

duire l'image. On est là dans une situation semblable à celle évoquée dans le vers suivant :

"Ton image est dans mon oeil, ton nom dans ma bouche et dans mon coeur se trouve ta demeure ! Où donc pourrais tu te cacher ?"

Ici, Ibn 'Arabi nous parle d'une expérience particulière où l'imagination lui rendait présent son bien-aimé : "Mon imagination a atteint une telle puissance qu'elle rendait mon bien-aimé présent devant mon oeil (...)
Je ne pouvais pas le regarder, mais il me parlait, je l'écoutais et je le comprenais. Il m'a rendu pendant plusieurs jours incapable de rien manger : chaque fois que je me mettais à table, il se dressait à son bout, me regardant et me disant, d'une parole que j'écoutais avec mes oreilles : "Manges-tu tout en me voyant !?" Et alors, je ne mangeais pas, mais je me sentais parfaitement rassasié. mon bien-aimé remplaçait pour moi la nourriture et je suis devenu gras par le seul fait de le regarder.

Mes amis et les gens de ma famille s'étonnaient de l'em-
bonpoint que j'avais sans rien manger et pourtant, je ne
sentais ni le faim, ni la soif ; c'est que mon bien-aimé
était toujours devant mes yeux, que je sois debout ou
assis, en mouvement ou en repos." (7)

On trouve quelque chose de semblable, en ce
qui concerne l'influence inconsciente de l'imagination
dans l'amour, dans l'histoire de Zuliha avec Yussuf.

*Zuliha
Ch. Altar
El Lali Na* C'est que lorsque l'amour s'intensifie et se transforme
en passion, il gagne l'homme dans sa totalité et le rend
insensible à tout ce qui n'est pas le bien-aimé. Il l'en-
vahit comme le sang dans ses veines, et s'empare de son
corps et de son âme à la fois. Ainsi, l'amoureux ne peut
plus contenir autre chose que le bien-aimé : en parlant
c'est de lui qu'il parle, en écoutant c'est lui qu'il é-
coute et en regardant n'importe quelle chose c'est lui
qu'il regarde. Et puis il l'imagine dans toute image et
ne voit rien sans l'y voir ou sans y voir l'image du bien-
aimé." On raconte que Zuliha se fit saigner et que, en
s'écroulant sur le sol, le sang traça en différents en-

droits le nom de Yussuf, c'est que son nom passait avec le sang dans toutes ses veines." (8)

*
* * *

Ibn 'Arabi nous raconte que, parmi les soufis, il y en a à qui leurs efforts spirituels permettent d'arriver à un stade où Dieu leur enlève le voile, et voici qu'ils perçoivent le monde de l'imaginaire. A ce stade, l'image se présente comme la vision au rêveur, et là, la personne s'entretient avec l'image et même jouit de l'amour si elle le veut. "Cela fait partie des secrets divins les plus mystérieux et n'arrive qu'aux hommes les plus grands (...) Nous en avons vu plusieurs à Isbylia, à Telmsan, à La Mecque et ailleurs. Et ils avaient des preuves qui témoignaient de la sincérité de ce qu'ils disaient. Quant à nous personnellement, nous n'avons pas besoin de telles preuves, car nous savons que Dieu a donné à chaque groupe une marque qui le distingue. Lorsque nous voyons cette marque sur quelqu'un, nous savons qu'il est sincère. Maintes fois, nous avons rencontré des personnes qui

prétendaient arriver à ce degré de vision. C'étaient des imposteurs ou des personnes dont l'imagination était altérée, nous leur donnions des conseils dans le cas où nous jugions possible leur retour à la bonne voie, et dans le cas où nous jugions qu'ils étaient attachés à leurs situations, empêchés par leurs imaginations altérées de voir la vérité, nous les quittions." (9)

De toutes les manières, sans l'imagination il ne peut pas y avoir d'amour que cet amour soit dirigé vers les humains ou vers Dieu.

Et comme Ibn 'Arabi établit toujours un lien entre Dieu et le monde avec tous ses êtres, ce lien se représente au niveau de tous les modes de l'amour.

Parmi ces modes, il y a ceux qui sont dirigés vers l'homme, vers le monde ou vers Dieu, et dans tous ces modes, l'amour ne s'affirme que dans la mesure où l'imagination s'y trouve investie. Sans cette imagination, il ne pourrait pas y avoir d'amour dirigé vers l'homme, vers Dieu ni vers le monde et ses êtres. C'est

que le monde est beau et Dieu aime la beauté : Il aime sa création, dont le monde fait partie mais n'est pas seulement une partie. Bien plutôt, selon ce soufi, le monde est créé selon la forme de Dieu, lorsque les soufis ('arifun) aiment le monde, ils l'aiment comme un symbole à travers lequel on atteint ce qui est symbolisé, c'est à dire qu'avec l'imagination ils passent de l'externe (zahir) à l'interne (batin) et de la créature (sān'ah) au créateur (sāni')

*
* *

Ainsi, Dieu est celui qui pose la sagesse (hikma) et dresse les signes (āyat). Il est aussi celui qui fait apparaître la beauté des preuves témoignant de son existence. "Parmi ces preuves, le monde de l'imagination est la plus belle et la plus parfaite." (10).

C'est au moyen de l'imagination que Dieu donne des exemples aux gens. Il a montré qu'il est le seul à connaître le monde de l'imagination en disant : " Ne donnez

pas des exemples à Dieu, car lui, il sait, alors que vous, vous ne savez rien." (11)

Y a-t-il quelque chose de semblable à l'imagination qui a un lien avec toute chose ? N'est-ce pas qu'avec elle le rêve (ru'ya) nous dévoile l'avenir et le présent ? L'amour peut-il se faire une ^{image} de soi-même sans l'intervention de l'imagination ? L'homme a-t-il aimé quelque chose sans l'avoir d'abord dessiné dans son imagination, ou sans avoir construit son image ou modèle qui sera comparé au bien-aimé ? De cette manière, l'amoureux élève le bien-aimé au niveau de son image idéale déjà intériorisée. Et c'est l'imagination qui nous explique la perpétuité de l'amour et son intensification lors de l'absence du bien aimé. Car si ce n'était pas l'imagination qui représente le bien-aimé absent, l'^{image} de celui-ci pourrait s'effacer du coeur de l'amoureux quand celle-ci n'est plus à la portée de sa vision et de son ouïe. L'imagination augmente l'envie et attise l'amour passionné. Cela n'est-il pas une preuve témoignant du fait que l'amoureux reconstitue le bien-aimé dans son imagination, et

qu'il ne cesse pas de le voir au niveau de ses idées, chose qui augmente ses envies et ses douleurs causées par l'absence du bien-aimé ? L'image idéale du bien-aimé construite par l'imagination est celle qui pousse le second à chercher le premier : le fondement de l'amour passionné (isq) " est l'essence (rūh) de cette imagination qui le conserve et le fait subsister." (12)

On pourrait même dire qu'en vérité, l'amoureux n'aime que le forme imagée du bien-aimé, qui est créée par lui-même. Stendhal a émis des points de vue semblables dans son analyse de l'amour. Il pense que l'amoureux tisse les fils de son imagination autour du bien-aimé, de telle manière que peu à peu son image prend une forme comme c'est le cas pour la genèse d'un cristal. Ce phénomène est connu chez Stendhal sous le nom de cristallisation. (13)

Ainsi, le monde est digne d'être aimé malgré ce que nous voyons en lui de manque et d'imperfection et s'il est ainsi, c'est parce que l'oeil de l'imagination

découvre aux coeurs passionnés le fait que le monde tout entier est extrêmement beau et qu'il ne contient aucune laideur. C'est comme si toute la beauté s'y rassemblait. Il n'est donc pas possible que puisse exister quelque chose qui soit plus beau ou plus merveilleux que le monde, car c'est en lui que se reflète la beauté de Dieu. Il ressemble à un miroir où la Vérité (al haqq) se voit soi-même. Ce qui est dit par le romantisme va dans le même sens : pour les romantiques, le monde est semblable à un miroir où se reflètent les sens, et la communication avec le monde invisible ('alam al ġayb) se fait au moyen des symboles que les poètes tirent du monde sensible et utilisent pour passer à ce qui est au-delà de celui-ci. Les symboles sensibles ont donc la particularité d'éveiller l'imagination et de transporter l'homme dans un monde où il voit des choses gigantesques.

Ainsi, si Ibn 'Arabi donne une valeur aussi grande au monde, et s'il traite de lui tout en le glorifiant de cette manière, c'est parce que Dieu a fait le

monde de telle sorte qu'il soit beau. On dirait même que Dieu a créé le monde à partir de la beauté et qu'il a suggéré aux intellects illuminés et aux coeurs non souillés d'aimer ce monde et de le contempler.

Il leur a donné aussi la capacité de passer du symbole au symbolisant, c'est à dire la possibilité de passer de l'externe (zahir) à l'interne (batin), de l'image reflétée dans le miroir à l'âme qui se manifeste dans le miroir, et aussi pour qu'ils se dirigent vers lui "par leurs langues, leurs pensées, leurs intellects, leur foi, leur science et leur ouïe (...) pour que nos regards soient portés vers lui lorsque nous regardons, pour l'entendre lorsqu'on entend, pour comprendre lorsqu'on comprend, pour penser à lui lorsqu'on pense et pour le connaître lorsqu'on connaît et pour croire en lui lorsqu'on croit. C'est lui qui se manifeste dans toutes les directions, c'est lui qui est à chercher derrière chaque signe, c'est lui qui est vu chaque fois que l'oeil regarde, (...) et il s'agit de lui dans les deux mondes du gayb (invisible) et de la sahādah (visible). Tout

le monde est en prière permanente et en prosternation devant lui, tout le monde ne fait que répéter ses louanges : les langues ne font que dire , les coeurs se perdent en lui, et les raisons sont dans la stupeur à son propos. Les mystiques essayent de le séparer du monde mais n'y parviennent pas et tentent de le voir comme étant le monde lui-même, mais sans pouvoir le faire comme ils veulent." (14)

*
* *
*

L'imagination nous fait passer du monde à Dieu, et l'amour que l'homme porte au monde prouve l'amour que l'homme porte au créateur du monde. Cela nous fait comprendre pourquoi Ibn 'Arabi insiste à maintes reprises sur le fait que l'intellect est incapable de constituer un moyen qui mène vers l'amour de Dieu. Il considère que la méthode rationnelle des philosophes et des théologiens dogmatiques (mutakallimun) est loin de les rapprocher de Dieu ; au contraire elle peut les éloigner de lui, car l'amour rationnel n'est pas un amour pur.

Quelqu'un a dit : "Il n'y a rien dans un amour gouverné par la raison." (15) Il est plus soutenable de dire que l'amour fait perdre la raison ou bien qu'il est beaucoup plus apte à posséder les âmes et les coeurs. En effet, la raison a le caractère de fixer l'homme alors que l'égarement est un attribut de l'amour, "la perplexité contredit la raison, celle-ci fait ressembler l'homme alors que celle-là le disperse, et que devient le pouvoir de la raison une fois l'amoureux réduit au seul fait d'être pris par le bien-aimé ? C'est à dire qu'il est incapable de se gouverner et qu'il ne vit qu'en fonction des exigences de l'amour qui s'est emparé de son coeur.

Parmi les erreurs de l'amoureux dans son expérience amoureuse, il y a celle que lui fait croire que toute personne voit son bien-aimé à sa propre manière à lui, chose qui n'est que pure perplexité. C'est en ce sens qu'on dit couramment "ce qui est bien dans nos yeux, c'est ce que l'on aime." Ainsi l'amoureux imagine que toute personne qui voit son bien-aimé doit le faire comme il le fait lui-même, c'est à dire en toute beauté.

L'amoureux peut aussi s'égarer quant à sa perplexité une fois qu'il a à choisir les moyens qui lui permettent de rejoindre le bien-aimé, ainsi, il pose la question à ceux dont il estime, à tort ou à raison, qu'ils ont une compétence dans les choses du coeur, dans l'espoir de trouver chez eux un moyen possible, peut-être parce qu'il a entendu l'expression qui dit : "Si tu aimes vraiment, les moyens de retrouver ton bien-aimé ne te manqueront pas," c'est à dire : "tu ne manqueras pas de savoir quoi faire pour rejoindre le bien-aimé."

(16) Donc, l'amour pur, dirigé vers Dieu, ne peut avoir lieu qu'au moyen des exemples donnés par la Loi (sar) et celles-ci sont données à la créature par Dieu lui-même.

C'est en effet la Loi qui a appelé les gens à aimer Dieu et ceci en utilisant pour le décrire les formes imaginaires qui sont les mêmes chez les philosophes et les théologiens dogmatiques (mutakallimun) . Pour eux, il s'agit de cette méthode basée sur l'existence d'une

ressemblance entre Dieu et sa créature et qui fait que des attributs humains comme l'ouïe, la vision, la colère et la satisfaction sont donnés à Dieu aussi. Pourtant, la Loi refuse l'idée d'un Dieu incarné et limité sous une forme limitée ou déterminée, et c'est pour cela qu'elle fait une distinction entre Dieu et l'homme, chose que les théologiens s'accordent à appeler "méthode de Tanzih". Le Coran a réuni les deux méthodes de Tanzih et de Tasbih dans un même verset en disant : "Rien ne lui ressemble, il est celui qui entend et celui qui voit/" (17) Or, il a nié la ressemblance à Dieu (Tanzih) au début du verset et l'a affirmée (Tasbih) à la fin.

De cette manière, la Loi décrit Dieu en disant qu'il est très proche, et même plus proche que la veine jugulaire. De même, la Loi nous apprend que Dieu fait sa révélation aux messagers, poussé par l'amour qu'il nous porte et par la pitié qu'il a pour nous, et ceci pour nous aider à l'assimiler, à nous orienter vers lui, à le mettre en plein coeur de notre cible (qiblah) et de notre imagination comme si nous le voyions.

Ibn 'Arabi dit que l'Ange Gabriel dit au Prophète que "Dieu ordonne qu'on l'imagine sous une forme visuelle ; c'est qu'Il n'a pas interdit aux humains de l'imaginer ou de le concevoir d'une manière abstraite, mais il leur a interdit de le considérer comme sensible tout en sachant que l'imagination a le caractère de concrétiser ce qui n'est pas concret et de donner une forme à ce qui n'est pas une forme. Or, l'imagination ne peut le concevoir que de cette manière, car l'imagination est un sens intérieur situé entre l'intelligible et le sensible, et si Dieu permet de l'imaginer de cette manière, ce n'est qu'à partir de sa compassion qui englobe tout."

(18)

Si l'on ne peut parler de l'amour tourné vers Dieu chez Ibn 'Arabi, il faut inévitablement aborder la question de la manifestation divine (ta'jalli), et des différents modes de cette manifestation ; la question de l'anéantissement de l'homme amoureux dans Dieu, et les différents niveaux et degrés de l'anéantissement ; la ques-

tion de l'amour et du coeur et comment il se transforme en une masse d'amour pur qui se dissout en Dieu.

Henry Corbin a traité quelques unes de ces questions dans son ouvrage "L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi". (19) Mais son approche était fort abrégée et générale tout en méritant toute admiration. Quant à nous, nous allons aborder rapidement le rôle de l'imagination dans l'amour tourné vers Dieu chez Ibn 'Arabi, car cela a des liens directs avec notre sujet.

*
* *

Ibn 'Arabi établit un lien entre l'amour que l'homme porte à soi-même, aux autres humains et au monde et "l'amour qu'il porte vers Dieu et qui englobe tout autre amour." (20)

En vérité, personne n'a jamais aimé autre chose que Dieu. Tous les genres de l'amour ne sont en effet que des images et des symboles d'une grande vérité dont la

beauté et la grandeur ne peuvent être exprimées qu'au moyen d'images matérielles qui incarnent; dans une certaine mesure, les sentiments amoureux jaillissants dans le coeur. C'est ce que Ibn 'Arabi lui-même dit en se défendant contre ceux qui ont soupçonné son sentiment religieux, en disant à propos de son recueil "L'interprète des ardents désirs" (turjumān al aṣwāq) qu'il est un simple recueil de poèmes d'amour *charnel* et que Ibn 'Arabi prétend être soufi pour donner aux autres l'impression qu'il est religieux et pieux.

Il se défend en disant qu'il utilise les expressions amoureuses parce que les âmes aiment ces expressions et par la suite se trouvent aptes à les écouter. "Le langage de l'amour est celui de l'homme éduqué et du spirituel raffiné." (21)

De nouveau, Ibn 'Arabi affirme que l'unique et le plus court chemin qui mène à la connaissance de Dieu est celui de l'amour soufi attisé par l'imagination, car cet amour est d'une influence plus profonde et d'une en-

vergure plus large. Il est aussi moins sec que l'argumentation rationnelle que les philosophes et les théologiens dogmatiques (mutakallimun) emploient pour prouver l'existence de Dieu. Ici on doit réfléchir au fait que le Coran nous présente Dieu sous des apparences humaines comme le rire, la joie, l'étonnement, le fait de s'asseoir sur le trône, la descente, la vue, l'ouïe, la parole, la compassion et la colère.

Ces attributs ne sont-ils pas plus aptes à susciter l'activité imaginaire qu'à être accepté par la raison ? "Tout cela n'a pas de signification rationnelle et ne peut être accepté par la raison qu'une fois soumis à l'interprétation (tawil) " (22)

Puis Ibn 'Arabi tranche et considère que l'admission de ces attributs par la foi et au moyen de l'imagination est meilleur et plus sincère que l'interprétation rationnelle, car le prophète dit : "Adore Dieu comme si tu le voyais."

* * *

Pour mieux éclaircir cette tradition prophétique, car, pensons-nous, il ne s'agit là que de la vision par l'imagination, nous citons une anecdote selon laquelle le grand soufi Al Junayd entendit une jeune femme réciter des vers où elle évoquait son bien-aimé (Allah), tout en faisant le circuit rituel autour de la Ka'aba (tawāf).

Il la blâme parce qu'elle récitait des vers dans cet endroit, mais elle répondit en le réprimandant parce qu'il adorait Dieu comme s'il ne le voyait pas.

Ibn 'Arabi mentionne cette anecdote et dit :
"... J'ai entendu Al Junayd dire : "J'ai fait mon pèlerinage tout seul et la nuit, j'allais faire mes circuits rituels. Une fois, j'ai entendu une jeune fille qui disait :

"Lorsque mon désir s'intensifie, mon coeur se perd en l'invoquant et lorsque je veux me rapprocher de mon bien-aimé, il se rapproche de moi.

Dès qu'il m'apparaît, je m'anéantis, puis je l'invoque et voilà que je regagne la vie, alors il me fait goûter au bonheur jusqu'à ce que le plaisir et la joie m'emportent."

Et Al Ğunayd de dire : "Je lui ai dit : " O jeune femme, ne crains-tu pas Dieu en prononçant ces paroles en cet endroit ?" Elle se tourna vers moi et dit : "O Ğunayd, Si je n'avais pas de crainte, tu ne m'aurais pas vue abandonner le bon sommeil

C'est la crainte qui m'a éloignée, comme tu le vois, de mon pays."

Puis elle dit : "O Ğunayd ! Tourne-tu autour de la Grande maison ou bien autour de celui qui l'a créée?" "Autour de la grande maison", répondis-je. Alors elle leva sa tête vers le ciel et dit : "Gloire à toi ! Qu'elle est grande l'énigme de ta création : des créatures (humaines) comme les pierres et qui tournent autour des pierres!!" Puis elle se mit à dire :

"Ils tournent autour des pierres en vue de s'approcher de Toi alors que leurs coeurs sont plus durs que les pierres.

Ils se sont égarés d'un égarement si fort qu'ils se sont oubliés eux-mêmes (...) Ils ont habités le lieu de proximité de par l'intériorité de la pensée.

S'ils étaient vraiment sincères dans leur amour, leurs qualifications seules dans la pensée deviendraient nuisibles ; et les qualifications de l'amour de Dieu subsisteraient."

Et Al Junayd de dire : "Alors, je me suis évanoui en entendant ses paroles et en me réveillant, je ne l'ai pas vue."

*
* * *

L'amour s'est donc emparé de cette femme avec une intensité telle qu'il est devenu un genre d'imagination qui ne la quitte pas même pour un seul moment. Elle ne voyait ni entendait ni ne sentait que cette image, au point qu'elle se confondait elle-même avec cette image. En d'autres termes, elle était devenue une ombre où s'incarnait l'image et qui régissait ses mouvements et ses repos.

Cependant, on ne doit pas oublier la grande différence qui existe entre l'amour que l'homme porte à la beauté telle qu'elle se manifeste dans le monde et ses objets et personnes, et celui qu'il porte à son créateur.

Aussi grand qu'il puisse être, l'amour porté vers le monde et ses objets ne peut pas arriver à investir une fois pour toutes, toutes les potentialités de l'amour que l'homme peut contenir en lui. Car cet investissement ne peut avoir lieu qu'entre deux êtres semblables : l'homme en soi ne correspond qu'à ceux qui ont sa même forme (surah) et dont les parties se trouvent en cor-

respondance avec celles qu'il a lui-même. Ainsi, rien ne réside en lui sans s'éveiller d'un seul coup, et voilà que l'externe en lui s'entremêle amoureusement avec l'interne et l'interne avec l'externe." (24)

Mais, lorsque la vérité (al haqq) est elle-même le bien-aimé, il devient possible d'établir des correspondances entre l'amoureux et le bien-aimé, car l'homme peut l'aimer du point de vue de l'externe et de l'interne car il en dispose d'externe et d'interne, et il est l'externe et l'interne. Quant à l'amour, que l'homme porte aux formes du monde, il ne lui est pas possible d'être investi par toutes les parties externes et internes de l'homme : il n'agit que sur la partie qui lui est correspondante comme l'ouïe, la vie et l'imagination, alors que les autres parties de l'homme restent à l'abri de toute influence.

Il s'avère donc que pour Ibn 'Arabi, l'amour du mystique part d'une compréhension de la tradition prophétique selon laquelle Dieu a créé l'homme selon sa propre forme. Il considère, à la différence de l'interprétation courante voulant que Dieu ait donné à l'homme

des attributs semblables à ses propres attributs comme la connaissance, la volonté, l'ouïe et la vue, que ce hadit veut dire que l'homme est la créature la plus parfaite, car c'est en lui que se manifestent les effets des noms divins (asmā a'). Et c'est en cela que réside le fait que l'investissement de l'amour en Dieu est plus parfait que celui de l'amour investi entre les humains.

*
* *
*

L'amour qui existe entre le mâle et la femelle est amour entre deux êtres semblables. On peut dire que cet amour s'empare de l'amoureux et le fait s'oublier soi-même pour ne plus vivre que pour le bien-aimé.

Mais il ne s'agit pas d'un investissement semblable à celui qu'on trouve dans l'amour porté à Dieu, car si le bien-aimé s'absente, l'amoureux perd son être apparent, il ne lui reste que sa forme imaginaire qui nourrit ses sentiments qui ne s'apaisent qu'avec le retour du bien-aimé.

Mais lorsque le bien-aimé est la vérité (al haqq), le mystique est dans un état de vision permanente qui, en se perpétuant, ne fait qu'augmenter l'amour. Cela trouve son expression dans le fait que le désir devient plus ardent lors de la rencontre. Et cela est semblable à ce qui est vécu par les amoureux ardents (u.sâq) qui sont d'un niveau supérieur à celui des amoureux (muhibbin). L'amoureux ardent en présence de son bien-aimé ne se trouve jamais satisfait, car chaque fois qu'il le regarde, ses désirs et ses envies augmentent. A ce propos, il a été dit :

"Combien m'étonne l'envie que je leur porte, et le fait que je demande de leurs nouvelles alors qu'ils me tiennent compagnie.

"Mes yeux pleurent alors qu'ils sont dedans, et ils manquent à mon âme alors qu'ils sont à l'intérieur de mes côtes."

On ne peut à cet égard passer sous silence l'influence de Al Hallaj sur Ibn 'Arabi dans le domaine de l'amour porté à Dieu et l'influence de cet amour sur le psychisme des amoureux ardents et mystiques.

Il nous suffit de donner deux exemples pour prouver cette influence indiscutable. L'expérience de Al Hallaj concernant sa relation avec Dieu est une expérience unique et étrange dans l'histoire du soufisme, en Islam, et peut-être dans d'autres histoires.

Cette expérience a laissé des traces sur tous les soufis ultérieurs de manière plus ou moins variée.

Ahmad Ibn Faris dit :

"Je vis Al Hallaj dans le Suq-al-glâtî a, debout à la porte de la mosquée et qui disait : "O hommes ! Quand Dieu s'empare d'un coeur, Il le vide de tout ce qui n'est pas Lui. Quand Il s'attache à un homme, Il ne le laisse vivre pour nul autre que Lui. Quand Il prend en affection un de Ses fidèles, Il incite les autres à le ^Spersecuter, afin que Son serviteur Le recherche et se rapproche de Lui.

Mais que m'arrive-t-il à moi qui ne retrouve de Dieu le moindre trace d'odeur, ni ne perçois, en m'approchant de Lui, la moindre vision ? Et pourtant, les gens ne cessent de me persécuter.

Puis il pleura, et les gens du souq se mirent à pleurer avec lui. Et quand il les vit qui pleuraient, il rit presque aux éclats ; puis il se mit à pousser des cris ininterrompus et bouleversants. Et il récita :

"Les états d'extase divine, c'est Dieu qui les provoque tout entiers, bien que l'intelligence des maîtres soit impuissante à les comprendre.

L'extase n'est d'abord qu'une inspiration, puis un regard qui allume soudain un brasier dans les consciences.

Quand Dieu vint habiter la conscience, celle-ci se dédoubla aux yeux des initiés en trois états :

Le premier ETAT qui abolit la conscience au plus pro-

fond de son domaine

Pour aboutir à la mettre en présence de Dieu dans un
ETAT de désarroi ;

Le troisième ETAT resserre le sommet de la conscience
et l'oriente vers un spectacle que Dieu soustrait à tout
autre regard.

*
* *
*

Ahmad Ibn Al-Qasim Al-Zahid dit :

"J'entendis Al-Hallaj clamer dans le marché de
Bagdad : "Au secours, ô musulmans ! Il ne me laisse pas avec
mon âme, que je jouisse d'elle, Il ne me ravit pas non
plus à elle, que j'en sois délivré. C'est là une coquet-
terie, plus que je n'en puis supporter."

Puis il récita :

"J'ai étreint de tout mon être tout le Tien, ô ma Sainteté !

Tu communique avec moi, comme si tu étais en moi.

J'ai beau promener mon coeur parmi tout ce qui n'est pas Toi seul, je me trouve en intimité.

Ah ! Me voici dans la prison de la vie, serré de ton intimité. Tire-moi donc vers Toi, hors de ma prison."

*
* *
*

Avec sa méthode minutieuse et habile, Ibn 'Arabi a pu mettre en évidence la différence entre ce qu'il appelle "l'amour naturel" et "l'amour spirituel" qu'il considère comme un pas vers l'amour divin.

Il se peut que l'homme imagine qu'il doit aimer un certain être ou une certaine personne, ce qui lui fait croire que cet être ou cette personne constitue le but de son amour ; mais, en vérité, l'amour n'est relatif qu'à quelque chose qui n'a pas encore existé. L'amoureux désire toujours un but qu'il veut atteindre au niveau du

bien-aimé ; donc l'amoureux ne s'accroche pas au présent, mais plutôt au futur qui est le domaine de son imagination.

En effet, l'amour est alimenté par le désir de réaliser quelque chose, de le faire exister, et plus les obstacles qui entravent la réalisation de cette chose sont difficiles à surmonter, plus le désir croît en intensité.

Etre avec le bien-aimé et l'embrasser, par exemple, ne constituent pas un but. Le vrai but est la satisfaction permanente du désir par l'obtention du plaisir, car l'amour n'arrive pas à son terme en accompagnant le bien-aimé ou en l'embrassant. La chose qui manque et à laquelle l'amoureux s'attache est, pour Ibn 'Arabi, l'existence permanente avec le bien-aimé.

C'est là envisager toujours, au moyen de l'imagination, la réalisation du futur, du but que se propose l'amoureux. Ainsi, l'amoureux n'aime pas en son bien-aimé seulement ce qu'il a d'humain et de limité. Il aime aussi en lui d'autres choses indéfinissables.

"S'il devait aimer sa personne ou son existence propre (...), son amour deviendrait inutile." (28)

Ce caractère distingue l'amour chez les humains et chez les animaux. C'est que l'amoureux humain ne se contente pas de l'accouplement tel qu'il se situe dans le présent, mais il tend toujours vers l'avenir. Et comme l'avenir n'existe pas encore, il nous est possible de comprendre comment l'amour humain unit les deux contraires: ce qui existe au présent et ce qui n'existe pas, mais qui surgira au futur.

Une telle contradiction explique l'attente envieuse de l'amoureux et sa violence en même temps. Elle explique aussi le fait que l'amoureux ne s'ennuie pas de son bien-aimé quoiqu'ils soient ensemble ou séparés.

* * *

-NOTES-

- 1 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, I, p. 200
- 2 IBN 'ARABI, DIWĀN, p. 280-301
- 3 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, II, p. 235
- 4 Ibid., II, p. 661
- 5 Ibid., II, p. 328
- 6 IBN 'ARABI, Diwān, p. 162
- 7 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, II, p. 325
- 8 Ibid., II, p. 337
- 9 Ibid., I, p. 271
- 10 Ibid., III, p. 450
- 11 CORAN, 16-74
- 12 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, III, p. 450
- 13 STENDHAL, De l'Amour.
- 14 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, III, p. 450

- 15 Ibid., III, p. 377
- 16 Ibid., III, p. 338
- 17 CORAN, 42-11
- 18 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, II, p. 326
- 19 H. CORBIN, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi, p. 19
- 20 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, II, p. 326
- 21 IBN 'ARABI, Tarjuman Al-Awqaf, p. 10-11
- 22 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, III, p. 484
- 23 IBN 'ARABI, Muhadarāt al-Abrār wa Mūsamārāt al-Ahyar, I, p. 186
- 24 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, III, p. 484-485
- 25 Ibid., III, p. 485
- 26 L. MASSIGNON, Akhbar al-Mallaj, p. 126
- 27 Ibid., p. 127
- 28 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, III, p. 485

* * *

* LES FONCTIONS *
* DE L'IMAGINATION *

LES FONCTIONS
DE L'IMAGINATION

Il est difficile de préciser les fonctions de l'imagination ou de les définir en une phrase. Mais nous pouvons parler des plus importantes d'entre elles, celles que tout le monde peut sentir : il s'agit plus précisément de la fonction de l'imagination dans le domaine du savoir et de la science, telle que nous la comprenons chez Ibn 'Arabi.

"L'imagination a atteint le degré de sensibilité et de sens, et a tempéré le sensible et condensé le sens."

(1) C'est pourquoi elle s'est dotée, à l'exclusion de toutes les forces de l'âme, du pouvoir de rapprocher les choses lointaines et de représenter les choses abstraites, c'est à dire qu'elle les rapproche de l'esprit en créant des images qui leur ressemblent d'une certaine manière.

Il est naturel que la première chose qui vienne à l'idée de Ibn 'Arabi, c'est le pouvoir de l'imagination de concevoir la divinité et de créer des images susceptibles de donner une idée de Dieu. Cela ne signifie pas que l'imagination connaît Dieu sous une forme spéciale à laquelle elle parvient après effort et recherche, mais que l'imagination ne peut rester sans activité.

Elle est toujours en train de créer des images et des formes qui sont parfois justes, parfois impertinentes. Sans cette représentation, personne n'aurait pu aimer Dieu et personne ne l'aurait adoré. Si l'homme ne s'imaginait pas son Créateur d'une certaine façon, il ne s'attacherait pas à Lui.

Ibn 'Arabi parle des "anthropomorphistes" en ces termes : " Ces gens l'ont adoré sous une forme représentée." (2) C'est à dire qu'ils ont recouru à leur imagination pour trouver un exemple susceptible d'approcher dans leur esprit le concept de Dieu.

Quant aux "puritanistes" qui ont prohibé la représentation, refusé de recourir à l'imagination, ~~tout~~ en refu-

sant de concilier le puritanisme et le représentation, Ibn 'Arabi les décrit comme étant une secte perplexe et vivant dans l'obscurité, puisque ses arguments rationnels ne lui interdisent pas la représentation qu'elle refuse parce qu'elle n'a rien obtenu. C'est pourquoi il lui manque la connaissance de l'existence de son Créateur, dans la mesure où elle est privée de l'imagination. Or, l'imagination ne peut prononcer son jugement que chez les hommes complets. "Car c'est le parfait des serviteurs de Dieu qui inclut la lumière de sa raison dans la lumière de sa foi." (3)

C'est pourquoi Ibn 'Arabi accepte le point de vue des "puritanistes" parce qu'ils n'ont pas dépassé les limites de ce que les lumières de leur raison leur ont dévoilé, et donne raison aux "anthropomorphistes", parce qu'ils n'ont pas dépassé les exemples que la lumière de leur foi leur a donnés.

Peut-être serait-il exagéré de dire qu'Ibn 'Arabi soit parvenu à déterminer la fonction de l'imagination dans la science et dans le phénomène de l'invention, de la même façon que les tenants de la méthode scientifique moderne.

De même, il est exagéré d'attribuer à ses textes les significations et les résultats figurant dans les textes des contemporains qui ont étudié ladite méthode. Mais il faut avant tout savoir que l'hypothèse scientifique est l'âme de la méthode et que toute méthode sans hypothèses n'est pas digne de ce nom. Les hypothèses sont, en effet, les produits de l'imagination. Ce sont elles qui fondent vraiment la science et la soutiennent. Car il ne suffit pas de noter les observations et les expériences sans les lier à une idée imaginative qui nous conduirait à la connaissance de la loi à laquelle sont soumis les phénomènes.

De telles observations et expériences dispersées ressemblent aux pierres de construction. Par contre, l'hypothèse représente l'idée imaginative que l'ingénieur conçoit dans son imagination, et applique par la suite dans la réalité, ce par quoi les pierres accumulées se transforment en maison ou en pont.

Il est donc possible de trouver quelque chose de semblable chez Ibn 'Arabi, à condition de sortir ce quelque chose des cadres mystique et religieux qui l'entourent. Et

c'est ce à quoi nous parvenons quand nous étudions ce que Ibn 'Arabi appelle la science subite et de la "vue", lorsqu'il parle du goût mystique et des manifestations divines. Il décrit le goût comme le début de la manifestation et dit que ce goût n'est autre chose que l'imagination subite qui surgit dans l'esprit comme une fulgurance. Il nous apprend que cette manifestation pourrait être aussi bien dans une image que dans les attributs de Dieu.

Dans le premier cas, c'est un goût imaginaire qui jaillit de l'âme, dans le second, c'est un goût rationnel qui brille dans la raison comme une vue, car il est lié aux concepts. Ces deux sortes diffèrent par leurs natures : car alors que la manifestation des attributs apparaît d'un seul coup, que ses détails se dévoilent tout seuls, qu'il n'apprend à son détenteur rien de nouveau à travers la progression, la déduction et l'analyse, bien qu'elle puisse diversifier l'expression de ce sens, la manifestation des formes imaginaires apparaît à travers deux étapes.

Dans la première étape, la forme imaginaire est exposée totalement et d'une façon floue, et c'est l'imagina-

tion de principe qui expose à son détenteur, sans pensée ni réflexion. Dans la seconde étape commence une opération imaginaire quasi-consciente, visant à détailler ce que comprend la vision imaginaire. L'harmonie de ces détails est proportionnelle au degré de perfectionnement de cette seconde imagination. Mais les dispositions des tenants du goût sont différentes et leur faculté d'imaginer les détails après la première vue n'est pas uniforme. La différence de disposition découle de la différence des dons et des personnes en question et de l'ambiance psychologique dans laquelle ils se trouvent. On peut dire même que cette disposition varie chez un seul individu selon ses préoccupations et ses circonstances; ce qui nous semble très naturel, car les gens ne sont pas sur un pied d'égalité, quant à la capacité d'inventer et d'imaginer les rapports entre les choses qui paraissent indépendantes les unes des autres. Leur chance diffère de ce côté, car elle dépend de deux facteurs : la connaissance antérieure et la vivacité de l'esprit et sa faculté d'invention.

Quant à la vivacité de l'esprit, elle est un don de Dieu et le résultat de certaines qualités rares dont la plus importante est l'imagination qui ne diffère pas, de par sa nature, du génie en littérature, en politique ou en art.

En tout état de cause, peu de gens sont dotés à la fois de cette faculté imaginative et de celle de pouvoir détailler le contenu de l'image que conçoivent le savant, l'artiste ou le littérateur. C'est ce qui nous explique pourquoi on trouverait de troubles et de différences dans la production de ceux-ci, auxquels il manque la science de la vue (vision), selon l'expression d'Ibn 'Arabi qui dit à ce propos (4) : "La plupart de ces gens sont différents de ce goût. C'est pourquoi leur parole n'est pas ordonnée". Si l'on voulait chercher dans les résultats de ce à quoi ils sont parvenus, pour y trouver un fondement sur lequel on pourrait baser toutes leurs paroles, on n'y trouvera rien. Ibn 'Arabi dit que lui, il sait comment détailler la vue imaginative qui brille en lui, et comment rassembler ses détails et les lier solidement. Celui qui lit ou feuillète ses écrits, s'étonne

et se demande comment cet homme a pu rassembler cette quantité considérable de détails, comment il a pu les coordonner de façon à paraître si homogènes et non contradictoires, et ce bien que certains chercheurs croient trouver dans sa production beaucoup de contradictions et de sens contraires. Ibn 'Arabi nous dispense de ^{mais} trop attarder dans notre interrogation sur la cause de cette harmonie étonnante, lorsqu'il nous dit : "Tout ce que nous disons après cela dans toutes nos paroles, n'est que la mise en détail de la prédestination intégrale que cette vue a incluses(.....) nos paroles sont liées les unes aux autres, car c'est une même chose et ceci est son détail. Celui qui connaît les nuances entre certains versets coraniques, et en connaît le sens apparent et le sens implicite, connaît également ce qui lie ces versets les uns aux autres, car il faut qu'il y ait absolument une liaison entre ces différents versets, puisqu'il s'agit d'une oeuvre divine" (5).

Il convient de noter que l'idée d'Ibn 'Arabi sur l'imagination globale nécessitant ultérieurement des

détails, est la même idée que souligne aujourd'hui la méthode scientifique expérimentale, selon laquelle l'homme commence par observer les phénomènes avant de se sentir poussé à les interpréter ; mais il ne parvient à les interpréter que s'il conçoit une idée imaginaire basée sur l'intuition, laquelle est un saut dans l'inconnu que la raison effectue pour chercher la vérité des choses.

La fonction de la méthode scientifique se limite à détailler cette idée imaginaire qu'engendre l'intuition et qui est un sentiment ambigu des vérités des choses, avant de devenir une explication scientifique détaillée basée avant tout sur les études détaillées et expérimentales des phénomènes. Il n'y a pas de doute que c'est l'imagination scientifique qui accomplit la principale mission de la découverte des lois ; le rôle des expériences scientifiques ne sont là que des auxiliaires au service de la pensée libre productive. C'est pourquoi les expériences qui ne visent pas à émettre quelque hypothèse ou à en vérifier l'exactitude, ne sont que des expériences stériles et banales.

Nous rencontrons le détail de l'idée d'Ibn 'Arabi sur la fonction de l'imagination dans le domaine de la découverte scientifique, dans l'une des sections des "Révélation Mecquoises". (6)

L'auteur y affirme que la science est née à cause de ce qu'on appelle "la science instantanée". Dans cette science subite, le facteur temps et espace s'efface ou presque, au point qu'on puisse comparer cette science subite qui brille dans l'imagination à la science que l'élève acquiert sur le coup de son professeur.

S'il l'a appelée "science instantanée", c'est parce que "la science qui s'acquiert de cette manière ressemble à la perception par l'oeil des choses visibles que la lumière du soleil dévoile, malgré leur grand nombre et leur grande distance, en un temps court ou même en un coup d'oeil", (7) c'est à dire en un temps égal au temps nécessaire pour le jaillissement de la lumière sur les choses que l'oeil perçoit. En d'autres termes, le temps nécessaire pour la jaillissement de la lumière sur les choses que l'oeil perçoit est égal au temps qu'il faut pour que l'oeil les perçoive.

"Il n'y a donc ni décalage, ni durée, bien que la durée soit mentalement perceptible ; exactement comme c'est le cas dans l'absence de décalage entre la cause et l'effet, lesquels sont simultanés dans l'existence.

De même, l'instant, la fulguration ou l'étincelle inclut toutes les sciences que Dieu lui a confiées : si la fulguration se produit chez un individu, celui-ci perçoit toute la science contenue en elle, comme l'instant permet en principe de voir tout grâce au soleil. Si le voyant ne voit pas, en un instant, tout ce que le soleil dévoile, ce n'est pas la faute du soleil mais celle de l'oeil.

La défaillance n'est donc pas dans l'instant, mais dans l'intellect qui n'a pas la faculté de tout percevoir en un instant." (8)

Nous établirons une comparaison élargie entre ce phénomène chez Ibn 'Arabi et le phénomène du hasard objectif chez le surréaliste André Breton. Il est étonnant de voir Ibn 'Arabi devancer les savants de nos jours, lorsqu'il nous parle de la relation de la cause et de l'effet sans décalage temporel : "La cause et l'effet sont simultanés dans l'existence." (9)

Cette idée relative à l'effacement du décalage entre la cause et l'effet est celle-là même qui est prise comme la base de la loi scientifique dans son sens moderne.

Il s'agit de la loi qu'on appelle "la relation fonctionnelle" par opposition à "la relation causale". Dans celle-ci, il y a en effet un décalage temporaire entre la cause et le résultat. Tandis que dans la relation fonctionnelle, exercer une influence et la subir se déroulent simultanément. Sur un autre plan, nous remarquons que l'idée d'Ibn 'Arabi sur la brillance imaginaire et les différences entre les dispositions et les dons des gens quant au détail de ce que la vue ou l'aperçu comporte de sciences, ressemble parfaitement à ce que dit la science sur la découverte scientifique par l'imagination. L'homme commence habituellement par observer les choses ; puis il se fait une idée imaginaire et inconsciente de ce qu'il observe.

Cette idée surgit normalement sous forme d'intuition imaginaire, ou sentiment ambigu des vérités des choses. C'est donc l'imagination qui joue ce rôle primordial dans la découverte des sciences.

La pensée imaginaire libre est la vraie pensée productive, mais elle ne sera productive au sens exact du terme qu'après la déduction des détails que comporte cette vue en flèche, ce coup ou cet instant dont parle Ibn 'Arabi.

Les grands penseurs, ceux que l'on peut comparer aux flambeaux qui s'allument d'un lieu vers un autres plus loin, sont ceux-là qui guident les pas de la science. Ils illuminent leurs époques par des découvertes de vérités fortuites, et chacune de ces vérités découverte ouvre des chemins nouveaux dans le domaine de la recherche scientifique.

C'est ainsi que nous pouvons savoir sur le grand penseur qu'il se distingue des autres par le génie de ses opinions, qui projette une lumière sur les sciences vers le progrès. Cette illumination n'est autre que l'imagination scientifique, qui procède d'un tout globalement et puis la décomposition en devient progressivement possible par le grand penseur lui-même, ou par ceux de son niveau.

Quant aux petits penseurs, ils ont toujours été nombreux, et ils se satisfont d'apprendre ce qui est découvert

par les maîtres du génie de la science.

La découverte scientifique est une sorte d'invention ou d'instauration liée à l'état d'âme ou d'esprit dans lequel se trouve le chercheur. La découverte s'achève par l'apparition fortuite d'un éclat de lumière qui permet d'étendre la connaissance à la région sur laquelle il est projeté.

Cet éclat de lumière n'est que la pensée imaginaire dans son ensemble, ou la connaissance d'un aperçu qui a besoin d'être détaillé. Les raisons de cette pensée imaginaire et la clarté de ce qu'elle dévoile varient en fonction de la préparation de ceux qui la reçoivent. Le désir de cette préparation atteint une limite qui permet à celui qui découvre ou reçoit l'illumination fortuite, d'établir un lien entre ses détails, qu'aucun esprit n'admet sans critique et désaccord sur les processus de leur liaison.

Et c'est là que les chercheurs se séparent en divers groupes. Ainsi on trouve une variété de soufis qui se distinguent par leur finition mystique (dawq). On trouve des parfaits et d'autres qui le sont moins. Nous pouvons donc dire que le rôle ou la fonction de l'imagination ne diffère

pas en vérité de l'intuition de l'esprit ou de l'imagination scientifique chez les savants empiriques.

L'imagination est donc l'élément de génie dans la science, l'art et la littérature, la politique et la vie spirituelle.

Un grand chirurgien dit dans son livre La chirurgie à l'ordre de la vie : "Les règles de la pensée sont partout les mêmes, et le chercheur ne peut produire quelque chose que s'il ajoute à sa recherche un partie de lui-même. Cette partie dont il se sépare en lui pendant la recherche, c'est l'imagination qui augmente la richesse de l'univers, ainsi l'imagination a son temps et l'intellect a son temps." "10"

Nous sommes dans la certitude que René Leriche ne connaît pas la pensée d'Ibn 'Arabi sur l'imagination : "L'imagination, c'est la continuité de la puissance divine." Quant à leur rencontre dans une même pensée, c'est à cause de leur amour de la connaissance profonde de la vérité.

Donc, nous pouvons établir que ce qui précède et dire que l'imagination a une autre fonction très importante chez Ibn 'Arabi. Nous la nommerons comme lui-même l'a nommé,

invention ou instauration, et cela veut dire que l'homme n'est considéré comme inventeur que s'il a instauré en son esprit une forme imaginaire ou exemple dont il veut manifester l'existence à l'extérieur. C'est à dire que si l'homme ne procède pas à l'invention à partir de son imagination, pour y former l'exemple de ce qu'il proposera plus tard au monde réel, celui-là n'est pas inventeur en réalité. De même, celui qui concrétise une pensée imaginaire d'autrui n'est pas lui-même l'inventeur. Mais l'invention doit s'attribuer à celui qui l'a imaginée initialement et non à celui qui l'a mise en application.

"Si tu supposes qu'une personne t'a enseigné une sorte de classement dont il n'est pas apparu de prototype à l'existence, le sachant, et l'ayant mis toi-même à l'existence comme tu l'avais appris, en vérité il est en toi-même et tu n'es point l'inventeur de ce que tu as concrétisé. Mais l'inventeur est celui qui a instauré le premier prototype en son imagination et te l'a enseigné. Si les gens t'en attribuent l'invention, c'est parce qu'ils n'ont pas vu cela chez quelqu'un d'autre que toi. Alors reviens à la vérité

que tu sais en toi et ne te retourne pas vers ceux qui ne savent pas cela de toi." (11)

En ce sens, il est inadmissible que l'on qualifie Dieu d'inventeur, et cela à cause de l'opération d'invention qui suppose que l'homme s'appuie sur des éléments existants en fait, et répartis dans le monde extérieur ; l'homme compose entre ces éléments dans son imagination, par un processus qui n'avait pas précédé sa connaissance.

Puis il prolonge le temps de la contemplation de la forme ou de l'exemple qu'il veut inventer à partir des images extérieures, jusqu'à ce qu'elles deviennent une chose nouvelle qui n'existait pas encore dans le monde extérieur.

Et souvent l'inventeur hésite à définir la forme imaginaire avant de la produire à l'extérieur: "L'inventeur prend des fractions d'éléments dispersés dans les créatures et il construit entre eux dans son esprit et dans son imagination un ordre de coordination qui n'avait pas précédé dans la connaissance ; alors il se trouve en première position dans laquelle personne ne l'a devancé, l'auditeur s'imagine alors qu'il a volé cette invention.

L'inventeur ne doit s'intéresser qu'à ce qui se produit en lui, particulièrement s'il veut se délecter et se réjouir du délice de l'invention." (12)

L'invention est la meilleure démonstration de la puissance imaginatrice et instauratrice ; celle qui rompt les liens des habitudes de la pensée routinière et répétitive et elle brise la glace des traditions.

Cette puissance imaginante, c'est celle qui pousse son possesseur à découvrir l'inconnu et à créer des choses nouvelles, par voie de composition et de coordination entre les éléments disparates et errants et, d'une manière qui n'apparaît pas à l'esprit de celui qui est privé du don de l'imagination. Et l'on peut dire que, pour leur part, les savants qui découvrent les lois expliquant l'ordre de la nature, démontrant le caractère de la beauté qu'elle contient et qui est inapparente à ceux qui n'en ont pas la connaissance, c'est qu'ils s'orientent vers cette beauté qui les effraye lorsqu'ils s'appuient sur l'imagination dans la coordination des divers phénomènes.

Alors ils atteignent la compréhension de la nature d'une façon qui leur procure une jouissance dans la contemplation de cette beauté intellectuelle que ne peut égaler aucune beauté sensible et éphémère.

Existe-t-il chez les savants une autre jouissance supérieure à celle qu'ils ressentent lorsqu'ils voient les suppositions de leur imagination se concrétiser et s'engendrer dans une existence matérielle et extérieure ?

Alors qu'elle sort d'une image exemplaire créée dans leur esprit, pour se calquer sur le monde extérieur.

Henri Poincaré a bien raison d'écrire dans son livre "Science et méthode" : "Le savant n'étudie pas la nature parce que cela est utile ; il l'étudie parce qu'il y prend plaisir et il y prend plaisir parce qu'elle est belle. (...) Je ne parle pas ici, bien entendu, de cette beauté qui frappe les sens, de la beauté des qualités et des apparences ; non que j'en fasse fi, loin de là,

mais elle n'a rien à faire avec la science ; je veux parler de cette beauté plus intime qui vient de l'ordre harmonieux des parties, et qu'une intelligence pure peut saisir. C'est elle qui donne un corps, un squelette pour ainsi dire aux chatoyantes apparences qui flattent nos sens, et sans ce support, la beauté de ces rêves fugitifs ne serait qu'imparfaite parce qu'elle serait indécise et toujours fuyante. (...) C'est donc la recherche de cette beauté spéciale, le sens de l'harmonie du monde, qui nous fait choisir les faits les plus propres à contribuer à cette harmonie, de même que l'artiste choisit, parmi les traits de son modèle, ceux qui complètent le portrait et lui donnent le caractère et la vie."

De beauté extérieure, c'est à dire l'ordre de l'univers que les lois découvrent, c'est la recherche de cette beauté qui fait recourir aux choix de plusieurs phénomènes compatibles pour réaliser cette ordonnance.

Il n'est point impossible de trouver une cohérence ou une ressemblance dans ce sens que Ibn 'Arabi a écrit. Souvent, il apparaît agité dans ses oeuvres et incohérent, et l'on a dit qu'il était contradictoire dans ses écrits par nature ou par artifice.

Cependant cette opinion est discutable puisque j'aperçois une grande cohérence et unité dans sa vaste et importante production ; en tout cas, c'est une autre question. Il est tout à fait naturel que les opinions et les goûts diffèrent et ce n'est pas l'occasion d'exposer et d'étudier cette question.

Si nous avons constaté qu'Ibn 'Arabi associe l'invention et la manifestation des Noms Divins, c'est parce qu'il a accepté que le domaine religieux soit le théâtre de son imagination. Il note que les meilleurs architectes, ceux qui inventent dans l'art de l'urbanisation et les partisans de la théorie intellectuelle sont ceux qui précisent la vérité et les inventeurs de métier et les instaurateurs de formes étranges puisent tous leur inspiration de l'un des noms divins, Al Bārī,

Le créateur est le nom qui est la racine sur laquelle s'appuient les possédants de l'imagination créatrice.

Ibn 'Arabi nous conte ce qui lui est arrivé avec un peintre à Kumia. Il dit : "Etrange est ce que j'ai vu à Kumia : un peintre qui était venu nous voir. Nous l'avions examiné, et nous l'avons aidé dans son art, dans la bonne qualité de l'imagination qui lui manquaient. Un jour, il a peint une perdrix dont il avait dissimulé un défaut insoupçonnable, et il nous l'a apportée pour nous éprouver dans le domaine de la peinture. Il l'avait peinte sur une grande toile, et à l'échelle d'une perdrix naturelle. A ce moment, nous possédions un faucon, lorsqu'il vit la perdrix peinte, celui qui le tenait le lâcha sur elle, le faucon frappe la perdrix avec ses pattes, comme s'il imaginait une véritable perdrix dans sa forme et dans la couleur de ses plumes. Les personnes présentes s'étonnèrent de la perfection du peintre. Il me demanda ce que je pensais de cette toile. Je lui répondis qu'elle

qu'elle est d'une exécution parfaite, sauf qu'elle contient un défaut dissimulé.

Il en avait informé à mon insu les personnes présentes. Il me demande en quoi consiste ce défaut. Alors que ces échelles sont justes, je lui répondis que l'une de ses pattes dépasse en longueur l'autre de la mesure d'un cheveu ; il se leva et baisa ma tête en disant : "En effet, j'ai fait cela délibérément pour vous éprouver." Et les personnes présentes dirent : "En vérité il nous en avait informés avant de vous présenter la toile." J'étais étonné de la chute du faucon sur la toile, voulant saisir la perdrix"(14).

Rappelons maintenant ce que nous évoquions, il y a quelques instants, ce que Ibn 'Arabi nomme la science immédiate, cette science qui a fait découvrir à Ibn 'Arabi, certaines vérités, vers lesquelles plus tard les savants modernes se sont orientés. C'est grâce à cette science qu'Ibn 'Arabi a eu l'idée de la cause et des lois naturelles. Quant au processus scientifique, il s'appuie sur ce principe qui dit que

la nature obéit à un ordre permanent, général et immuable. Jusqu'au siècle dernier, les savants prenaient ce principe pour absolu ; mais au cours de ce siècle, leurs avis ont varié à cet égard et ils ont introduit l'idée d'hypothèse dans leurs calculs, ainsi il y a pour eux indétermination et relativité et non plus absolu.

Or, nous trouvons quelque chose d'analogue à cette idée chez Ibn 'Arabi qui a consolidé sa pensée dans un cadre religieux s'appuyant sur la parole du Tout puissant : "La parole ne sera pas changée chez moi." (15)

Rien ne doit sortir de son ordre ni du rang pour lequel il a été prévu. Certes, l'homme s'imagine que la pensée vigilante s'aligne sur l'ordre du monde ; et s'il était possible que les choses aient un ordre différent de celui où elles se trouvent dans la vision de l'homme, la pensée s'alignerait sur ce nouvel ordre ; par rapport à la science de Dieu qui ordonne quand il le désire, et son ordre se produit conformément à sa volonté.

"Tout ce que la volonté de Dieu désire qu'il soit, il est nécessaire que cela soit, et ce qui est nécessaire qu'il soit ne peut être qualifié de possible. (...) La probabilité est supprimée, il n'y a donc que la nécessité absolue ou la nécessité restreinte." (16)

Ibn 'Arabi signifie par la nécessité absolue l'existence de Dieu; quant à l'existence restreinte, c'est tout ce qui se produit avec l'assentiment de la volonté divine. Il a donné un remarquable exemple, lorsqu'il a expliqué les phénomènes de l'éclipse de lune et du soleil par une explication scientifique englobant tout ce que l'on connaît sur les deux phénomènes aujourd'hui. Il a construit cette explication sur la base suivante : l'ordre de la nature fonctionne selon un cours fixe et immuable. C'est là un postulat fondamental du savant. Quant aux relations causales, ce sont des éléments qui se répètent toujours puisque Dieu les a créés dans l'univers. Quand par exemple l'astronome connaît l'éclipse de lune ou de soleil, on ne peut dire que son jugement est le fruit d'une science qu'il

aurait inventée car les dispositions sur lesquelles il s'appuie relèvent d'une disposition créée par Dieu et devenues familière et continue, de telle sorte que le savant croyant, voit que les choses doivent nécessairement se produire toujours de cette façon : "Si Dieu laisse l'ordre en état, le conduit par étapes selon la mesure, l'ordre n'est pas transgressé" (18).

*
* *
*

Il n'est pas sage de s'en tenir aux causes seules, oubliant qu'il s'agit d'un simple instrument et que Dieu en est le créateur. "C'est pourquoi l'influence des causes est plus forte que l'indifférence à leur égard, parce que l'indifférence est contraire à la sagesse. Mais le fait de s'en tenir aux causes seules est contraire à la science. Il importe donc que l'homme les connaisse en vérité et agisse par elles, mais sans dépendre d'elles" (19). On se base sur elles, on compte sur elles seules.

La foi ne suppose pas que l'homme nie la causalité dans le monde, car "le vrai est lui-même la cause. Sans lui le monde n'existe pas, lequel est pourtant l'oeuvre du Créateur et du formateur"(20). Si donc Dieu a mis les causes dans le monde, pourquoi certains pensent les nier, tout en étant incapables d'empêcher ce que Dieu a voulu ? Ceux-là ont oublié que Dieu a posé des lois à ces causes ! On ne peut donc les repousser, Dieu étant la cause des causes (21) et celui qui a créé le mal et son remède.

Quant à nous, nous professons que rien ne se produit dans le monde sans cause. "Il n'y a à refuser les causes qu'un ignorant de l'ordre divin et à confirmer les causes qu'un grand savant versé dans la science divine.(22). Le sage est celui qui sait que la sagesse est dans ce qui paraît, parce que les actes de Dieu sont la sagesse même. Il n'est pas possible que les causes soient réduites à néant, car elles sont permanentes et continues.

C'est l'une des idées fixes chez Ibn 'Arabi, qui la relie à l'idée du ta'jalli (ou manifestation). Autrement dit, les relations causales sont reliées aux manifestations de la vérité derrière le voile des causes et dans les causes elles-mêmes. "C'est là un goût très rare. Nous n'avons vu personne parmi ceux que nous connaissions qui l'ait éprouvé, et nous n'en avons pas entendu parler ni chez les anciens, ni chez les contemporains"(23).

Comment nier la causalité dans le monde, alors qu'il n'y a aucune preuve convaincante à cet égard ? Tous les arguments et toutes les preuves certifient l'existence de la causalité d'une manière évidente. L'homme qui nie l'existence, des causes, nie par le fait même la nature originelle où Dieu l'a crée. Il peut d'ailleurs la nier en paroles et y croire en actes. Quand Dieu a établi les causes dans le monde, il n'en a privé personne. Et elles ont été créées et l'impie en bénéficie comme le croyant. Cependant les élus sont ceux qui permet de connaître la création de ces causes et la manière dont elles

elles ont été établies. "Les voiles des causes sont abaissés et ne peuvent guère être tirés : N'aie pas cette ambition. Si Dieu te retire à une cause, c'est qu'il le fait avec une autre cause. Tu n'échappes donc aux causes ni en tout, ni en partie"(24).

Mais s'il en est que la lumière guide dans les ténèbres des causes, c'est que ces causes ressemblent à des instruments qu'utilise le détenteur du royaume. C'est que Dieu a étalé le monde sur deux niveaux: "Selon le premier, il lui a donné d'être par voie causale. Il en est comme de fabriquer un cercueil pour le menuisier ou un mur pour le maçon(....) confirmant ainsi la parole divine : Et dieu nous a créés. Est-ce que vous savez"(25).

Quand au deuxième niveau, c'est ce qu'il a fait être sans cause. Ibn 'Arabi entend par là les causes premières ou ce qu'il appelle les causes mères : le sage doué de raison, est celui qui place les causes là où Dieu les a placées, ne s'y tient pas en elles-même, mais les utilise tels des instruments déterminés à se

soumettre à sa volonté (26).

L'idée d'une influence divine dans les causes cosmiques peut échapper aux yeux de certains. C'est à cause du déroulement de l'ordre naturel sur un seul rythme. Il leur apparaît que la causalité est plus évidente dans les choses extraordinaires. Ils ignorent par là même quelque chose de significatif : Dieu a disposé les miracles ou les manifestations cosmiques de deux manières. Il y a des manifestations qui nous paraissent à tous ordinaires et il y en a d'inhabituelles, sur lesquelles les gens ne sont pas d'accord. Les manifestations ordinaires sont celles qui attirent l'attention des gens doués d'intelligence et de raison selon Ibn 'Arabi, alors que les autres passent dessus sans faire attention à leur signification, "Ils ne savent pas la volonté de Dieu sur elles. Dieu a rempli le Coran d'âyât, c'est-à-dire de miracles ordinaires, comme la succession de la nuit et du jour, la tombée de la pluie, la poussée de la végétation (...). Malgré cela, nul ne

lève la tête sinon les hommes de Dieu. Ce sont particulièrement les gens du Coran (27). A l'opposé, nous remarquons que les miracles inhabituels ou extraordinaires sont ceux qui influencent les âmes du commun, comme les tremblements de terre, les éclipses de la lune ou du soleil, le fait de marcher sur l'eau ou dans l'air ou encore de prédire l'avenir ou de révéler les pensées secrètes, etc....

Toutes ces choses attirent les coeurs du commun d'une manière particulière et suscitent leur étonnement et leur perplexité. Cependant Ibn 'Arabi s'attache à cette attitude sans en montrer la cause, puisqu'il se contente de dire : "C'est un mystère étonnant pour le Caraf". N'était-ce le détriment que pourrait causer sa manifestation au commun des gens, nous en aurions parlé. Mais il n'est pas bon de dire tout ce que l'on sait (28).

*
* * *

Tirons maintenant les conclusions de ce que nous avons examiné.

1- L'imagination a une liberté absolue dans l'exercice des fonctions dont nous ignorons encore les limites. Nous en avons montré quelques-une à l'aide d'exemples, selon l'opinion d'Ibn 'Arabi. Mais cette imagination qui possède cette liberté illimitée ne peut sortir de la loi de causalité, et elle ne peut non plus sortir de ses propres lois. A l'intérieur de ces lois elle manifeste son existence de manière indiscutable, mais hors de ces lois, il est impossible qu'elle existe. Nous pouvons donner un exemple de cette limitation. Ainsi l'imagination ne peut, selon Ibn 'Arabi, se passer du monde sensible. L'existence du sensible est la condition de l'imagination : sans le sensible, l'imagination est vide. Le sensible est donc une nécessité absolue pour que l'imagination montre une grande partie de ses fonctions.

Nous pouvons reconnaître ici qu'Ibn 'Arabi

rencontre G. Bachelard, dans son opinion qui ne sépare pas imagination et matière, bien qu'il y ait quelques différences de méthode et de conception entre les deux auteurs, les résultats sont similaires.

Bachelard écrit : "En s'exprimant tout de suite philosophiquement, on pourrait distinguer deux imaginations : une imagination qui donne vie à la cause formelle, et une imagination qui donne vie à la cause matérielle ou plus brièvement, l'imagination formelle et l'imagination matérielle". (29)

La matière se laisse d'ailleurs valoriser en deux sens : dans le sens d'approfondissement et dans le sens de l'essor, elle apparaît comme une force inépuisable comme un miracle. Dans les deux cas, la méditation d'une matière éduque une imagination ouverte. C'est seulement quand on aura étudié les formes en les attribuant à leur juste matière qu'on pourra envisager une doctrine complète de l'imagination humaine. On pourra alors se rendre compte que l'image est une plante qui a besoin de terre et de ciel, de substance et de forme. Les images trouvées par les hommes évoluent

lentement, difficilement et l'on comprend la profonde remarque de Jacques Bousquet : "Une image coûte autant de travail à l'humanité qu'un caractère nouveau à la (30) plante". Bien des images essayées ne peuvent vivre parce qu'elles sont de simples jeux formels, parce qu'elles ne sont pas vraiment adaptées à la matière qu'elle doivent parer.

Nous croyons donc qu'une doctrine philosophique de l'imagination doit avant tout étudier les rapports de la causalité matérielle à la causalité formelle.

2- L'imagination a une très grande valeur, elle est l'élément principal et la première image formelle dans l'opération de la création, elle est même le facteur de l'hypothèse scientifique dans l'invention des connaissances techniques et théoriques.

3- Quand Ibn 'Arabi distingue entre la masse et l'élite dans la connaissance des lois physiques et des phénomènes cosmologiques qui, apparemment, ne concernent pas leurs

causes et leurs effets. La croyance à la simplicité et à la beauté de la nature est un plaisir intellect chez les docteurs. Car sans cela, on ne pourrait référer un grand nombre de phénomènes à un petit nombre de lois générales. Ce sont les mêmes lois qu'Ibn 'Arabi en plusieurs passages de ces oeuvres, nomme les "mères des noms" (divins) et elles constituent les limites de l'imagination humaine.

*
* * *

-NOTES-

- (1) Ibn 'ARABI, les révélation mecquoise, III, p. 450.
- (2) Ibid. III, p. 450.
- (3) Ibid. III, p. 450.
- (4) Ibid. IV, p. 548.
- (5) Ibid. II, p. 548.
- (6) Ibid. II, p. 548.
- (7) Ibid. II, p. 548.
- (8) Ibid. II, p. 548.
- (9) Ibid. II, p. 550.
- (10) R. LERICHE, la chirurgie à l'ordre de la vie, p.
- (11) IBN 'ARABI, les révélation mecquoise, I, p. 90.
- (12) Ibid. I, p. 91.
- (13) H. POINCARÉ, Science et Méthode, p. 15-16.
- (14) IBN 'ARABI, les révélation mecquoise, II, p. 424.
- (15) Coran

- (16) IBN 'ARABI, les révélations mecquoises, IV, p. 334.
- (17) Ibid, III, p. 498.
- (18) Ibid, III, p. 498.
- (19) Ibid. I, p. 327.
- (20) Ibid. I, p. 327.
- (21) Ibid. I, p. 327.
- (22) Ibid. I, p. 327.
- (23) Ibid. I, p. 228.
- (24) Ibid. III, p. 249.
- (25) Ibid. II, p. 420.
- (26) Ibid. II, p. 159.
- (27) Ibid. II, p.372.
- (28) Ibid. II, p. 372.
- (29) G. BACHELARD, l'Eau et les Rêves, p. 2.
- (30) Ibid. P3-4.

SAGESSE SURREALISTE

André BRETON pendant les entretiens radio-phoniques de 1952, cite sept de ses plus jeunes amis :
".... entre le matérialisme et l'idéalisme, cette trajectoire qui est celle-là même du surréalisme, (1)..."
Le parcours surréaliste est au sens des amis de BRETON une ligne entre le matérialisme et l'idéalisme. De façon radicale, la trajectoire se situe entre la matière et l'idée.

BRETON parle de démarche suprême : "...cette démarche suprême qui est la démarche poétique par excellence : exclure (relativement) l'objet extérieur comme tel et ne considérer la nature que dans son rapport avec le monde intérieur de la conscience (2)".
André BRETON se réfère à HEGEL : "... HEGEL, qui voit dans la poésie le véritable art de l'esprit", le seul "art universel" susceptible de produire dans son domaine propre tous les modes de représentation qui appartiennent aux autres arts, a très nettement prévu son destin actuel..". (3)

La méthode que préconise BRETON, méthode qu'il nomme "démarche suprême" consiste à éliminer ce qui est extérieur, pour saisir la nature que dans sa relation avec l'univers intérieur de la conscience. Il indique cependant que cette exclusion n'est pas absolue, l'élimination de l'objet est relative, en plus l'attention se porte sur la nature et son rapport avec la conscience. Il s'agit donc de considérer la nature que dans son rapport avec le monde intérieur de la conscience, c'est-à-dire la nature et sa liaison avec ce qui est conscient. l'objet extérieur n'étant pas éliminé de façon absolue, il existe mais de façon mineure, il apparaît à peine.... Ce qui est manifeste explicitement, c'est la nature en liaison avec la conscience. L'objet extérieur se dissipe devant le monde intérieur.

* * * * *

Ce rapport extérieur-intérieur réapparaît en ce qui concerne le "hasard objectif". En effet c'est "la rencontre d'une causalité externe et d'une finalité interne" (4) selon BRETON l'extérieur vu comme causalité et l'intérieur perçu en tant que finalité, remet en évidence l'extérieur. ALQUIE accentue le phénomène puisqu'il écrit "dans l'illumination ontologique, il n'y aurait plus entre la causalité externe et la finalité interne, rencontre mais identité".(5)

Ce qui signifie que la séparation évoquée par BRETON entre l'objet extérieur et le monde intérieur disparaît non seulement parce qu'il y a rencontre, mais la rencontre elle-même s'évanouit pour ne laisser que l'identité. Identité entre causalité externe et finalité interne. C'est-à-dire la causalité externe rejoint la finalité interne, par conséquent on ne peut plus parler d'extérieur ou d'intérieur, l'extérieur étant l'intérieur, l'intérieur c'est l'extérieur.

*

*

*

L'itinéraire passant entre la matière et l'idée, en laissant prévaloir l'intériorité consciente sur l'extériorité, s'unifie au sein du hasard objectif. En effet, le dehors et le dedans perdent leur distinction pour s'unir par l'être pensant.

L'investigation entreprise laisse sourdre une sagesse un regard sur "le monde réel" (6). L'écoulement de la substance recueillie peut être qualifiée : sagesse surréaliste.

*
* *
*

-NOTES-

- (1) BRETON André, Entretiens p. 221.
- (2) BRETON André, Position Politique du Surréalisme, P. 131.
- (3) Ibid. P.130.
- (4) Minotaur (3-4) "Enquête" p. 101, cité par Ferdinand Alquiré, philosophie du Surréalisme p. 114.
- (5) ALQUIE Ferdinand, philosophie du Surréalisme, p. 114;
- (6) BRETON André, Position Politique du Surréalisme, p. 131.

L'IMAGINATION

CHEZ

» ANDRE BRETON

Je ne suis pas d'accord avec Descartes lorsqu'il "condamne l'imagination en ce qu'elle lui paraît participer de la fausseté de la connaissance sensible."

Et je refuse l'attitude de Pascal " parce qu'il y voit un pouvoir spontané de synthèse." Mais je considère l'attitude de Voltaire alors qu'il "distingue l'imagination qui se produit et celle qui invente" ainsi que je considère aussi l'opinion de Malebranche : "celle qui dépend de l'âme et celle qui dépend du corps. (1)

Nous ne pouvons pas nier l'existence d'une faculté imaginative dans l'homme qui joue un rôle actif en état d'éveil et en état de sommeil, comme

les rêves et la création artistique, et aussi comme l'invention industrielle ou encore les découvertes scientifiques. Cette faculté imaginative est celle qui est visée par Voltaire et Malebranche.

Quant à Descartes et Pascal, ils ont désigné la faculté de fabulation éphémère non consciente qui ne concorde pas avec la réalité.

Evidemment, ce n'est pas cette faculté qui est désignée par Voltaire et Malebranche ni l'imagination que nous trouvons chez les surréalistes.

André Breton dit : "L'imagination est ce qui tend à devenir réel." (2)

Jacques Hérold dit : "L'imagination, c'est aussi ce qui est, mais inconnu." (3)

Naturellement, ce qui attire notre attention dans ces deux définitions de l'imagination, c'est le caractère de réalité affirmé de l'imagination. Comment la faculté imaginative peut-elle s'accorder avec le réel ? De quelle réalité s'agit-il ? Rappelons qu'André

Breton s'est révolté contre la réalité telle qu'elle existe ; parmi les nombreuses attestations de cette révolte, retenons : "Tant va la croyance à la vie, à ce que la vie a de plus précaire, la vie réelle s'entend, qu'à la fin cette croyance se perd." (4)

Si A. Breton voulait changer ce réel en lui substituant une réalité de son choix, il n'a pas réussi à réaliser son souhait. Car il est impossible d'instaurer une réalité, dans ce monde-là, vide de contradiction, de chagrin, de tristesse, de malheur et de misère ; mais s'il voulait écarter ce réel-là en vue de lui substituer un autre réel désiré, qui existe ailleurs, sans précision de lieu, alors c'est là une chose qui mérite d'être discutée et vérifiée. Pour ma part, je crois qu'André Breton consent à l'existence de ce réel désiré dans un lieu inconnu, que nous ne pouvons pas atteindre par les moyens matériels.

Est-ce que ce réel qu'A. Breton a tant cherché sans l'avoir trouvé ne serait pas ce réel qu'Ibn 'Arabi a introduit dans ses explications mystiques ?

C'est ce que nous supposons être proche de la Vérité. Nerval dit : "L'imagination humaine n'a rien inventé qui ne soit vrai dans ce monde ou dans les autres!" (5)

Maintenant, réfléchissons à ce qu'a dit Paul Eluard : "C'est l'espoir ou le désespoir qui déterminera pour le rêveur éveillé -pour le poète- l'action de son imagination." (6) Nous découvrons que son expérience surréaliste manque de profondeur et de précision.

Si Paul Eluard avait dit au lieu de "l'espoir et désespoir", "la création artistique" ou "l'imitation", il aurait certainement dévoilé d'une façon plus claire et plus précise la relation entre l'imaginaire et le réel ; et sa pensée aurait été plus profonde en exprimant le surréalisme fondé par A. Breton qui "dénonce le caractère factice des vieilles antinomies," (7) le surréalisme qui proposait de "réduire ces oppositions présentées à tort comme insurmontables, creusées déplorablement au cours des âges et qui sont les vrais alambics de la souffrance : opposition de la

folie et de la prétendue raison... du rêve et de l'action... de la représentation mentale et de la perception physique." (8)

La créativité en question est un dépassement de la réalité contradictoire, laquelle ne peut être dépassée que si la faculté imaginative peut la contenir c'est à dire accomplir l'union complète entre les deux (la faculté imaginative et la réalité). Cette union complète qui nous rend disponibles "l'ombre et la proie fondues dans un éclair unique" (9) "ne pourrait être obtenue qu'en ce point sublime dont Breton avoue le caractère supra-humain" car "le surréalisme se contente le plus souvent de jeter un fil conducteur entre les mondes par trop dissociés de la veille et du sommeil, de la réalité extérieure et intérieure." (10)

Ce fil conducteur entre des mondes très dispersés ne pourrait être plus matériel, étant donné que la chose matérielle n'est pas de nature à favoriser

l'union entre les choses dispersées et contradictoires, c'est plutôt la chose subtile et spirituelle ou imaginaire qui réalise cette union. De même l'imitation n'est absolument pas capable de créer ladite union. Car si elle en était capable, elle n'aurait pas attendu toute cette longue période. Ainsi, c'est l'imagination créative qui met l'imitation de côté et s'unit à la réalité. "Dès que l'homme imagine, il ne coïncide plus avec le monde ni avec soi. Et nul sommeil ne lui est plus permis." (11)

* * *

Nous avons constaté que chez Ibn 'Arabi, l'imagination^h a une grande importance dans le domaine de la création cosmique, et que Dieu l'a doté d'une force qui dépasse les limites de la parole et de l'imagination. Nous ne trouvons pas de différence entre ces deux opinions. Au contraire, nous trouvons une parfaite concordance et ressemblance.

Eluard a raison de dire que "l'imagination n'a pas l'instinct de l'imitation. Elle est la source et le torrent qu'on ne remonte pas." (12) Cette opinion d'Eluard nous rappelle, en effet, celle d'Ibn 'Arabi selon laquelle "l'imagination est le monde de l'unité et de la création."

Le désir n'est pas le seul moyen de réaliser l'imagination, comme certains adeptes de Freud ont voulu le faire croire : "l'idée surréaliste selon laquelle "l'imagination est ce qui tend à devenir réel est calquée sur la causalité même du désir : le désir tend en effet à réaliser ce qu'il imagine." (13)

Afin de l'identifier à l'idée de Freud selon laquelle "tout rêve est un désir réalisé." Car le désir n'est à l'origine que l'une des causes de l'excitation de l'imagination ; il pourrait aussi bien faciliter à cette imagination la concordance avec la réalité que son éloignement d'elle, tout comme la peur et l'angoisse. Quant à l'imagination, l'opération d'imagination y est malheureusement intrinsèque tout comme la vue et l'ouïe

sont respectivement la propriété de l'oeil et de l'oreille saine. Le surréalisme allie souci de s'écarter de des images : normes d'une raison logicienne, souci de l'utile, censure morale. (...)

Il admet donc de façon plus ou moins explicite, les postulats de cette conception : identité de nature entre la sensation et l'image, existence propre de l'image, puissance d'actualisation inhérente à l'image." (14)

Donc, il n'est pas possible d'ignorer la position de l'image et son rôle dans la création de l'union parfaite entre l'imagination et le réel. Mieux, la position de l'image est sans doute à l'origine de cette union indissociable.

*

*

*

Breton note que, pour les romantiques allemands, l'objet "ne connaît de fait aucune stabilité entre le réel et l'imaginaire" et que du reste, la créa-

tion artistique ne sera sans doute jamais pour permettre entre ces deux solutions, la solution réelle et la solution imaginaire, une totale discrimination." (15)

Ceci dit, nous ne prétendons pas que le surréalisme donne à la faculté imaginative une liberté absolue, sans restriction ni condition. La faculté imaginative qui fonctionne sans condition ni restriction ne réalisera aucun objectif ni même rien de positif. Par ailleurs, Breton reconnaît l'existence des règles pour la faculté imaginative. "Cette imagination qui n'admettait pas de bornes, on ne lui permet plus de s'exercer que selon les lois d'une utilité arbitraire." (16) Et il reconnaît également que les fous sont les victimes de leur propre faculté imaginative et ne justifient pas leurs comportements. "Qu'ils soient dans une mesure quelconque, victimes de leur imagination, je suis prêt à l'accorder en ce sens qu'elle les pousse à l'inobservance de certaines règles, hors desquelles le genre se sent visé, ce que tout homme est payé pour savoir." (17)

La restriction que nous venons d'évoquer, c'est la création d'une liaison entre le réel et l'imaginaire. Et c'est par la création de cette union que la fonction de la faculté imaginative se poursuivra sans condition ni restriction, hors des limites de l'espace et du temps, car la nature de cette union l'exige.

*
* *
*

Breton adopte le point de vue de Pierre Reverdy sur la définition de l'image. Par conséquent, nous pouvons considérer ce point de vue comme surréaliste : "L'image est une création pure de l'esprit. Elle ne peut naître d'une comparaison mais de rapprochement de deux réalités plus ou moins éloignées. Plus les rapports des deux réalités rapprochées seront lointains et justes, plus l'image sera forte, plus elle aura de puissance émotionnelle et de réalité poétique."

(18)

On ne pourra donc pas engendrer une image à partir de la comparaison, car l'image est un mouvement alors que la comparaison pourrait ne pas l'être. Quant au rapprochement, il est plein de mouvement intellectuel et matériel. La tentation de rapprochement entre deux réels éloignés l'un de l'autre c'est le désir de les réunir par le truchement de la faculté imaginative dont la fonction fondamentale est de créer les images. Pour cette raison, plus la distance entre les deux réels est grande, plus le mouvement des images s'accroît et s'accélère, et par conséquent son influence sur les deux réels va grandissant.

Il convient de savoir que Breton ne conçoit pas l'image comme une sensation seulement, en oubliant son aspect objectif. Certes, il accorde à la sensation une grande importance, mais il vise par là l'imagination et sa liberté illimitée d'action. Dans son expression "l'hallucination volontaire", il y a une confirmation de la liberté de cette imagination.

créative sous la surveillance de la raison et de sa protection contre tout risque d'égarement et de dissolution.

Le surréalisme croit donc au "pouvoir réalisateur de l'imagination, une autre signification. Il semble souvent chercher la force réalisante de l'imagination, non à l'intérieur de l'image, mais en la synthèse où l'image est prise, synthèse qui lui donne son sens, et qui paraît le fruit d'un désir. A la théorie de l'hallucination et des images détachées s'imposant à nous-mêmes, il préfère alors la conception freudienne du rêve. Sans doute cette conclusion admet-elle encore que des images envahissant la conscience puissent être prises pour des perceptions." (20)

*
* *

Le rôle de l'imagination volontaire consiste à donner des sens aux images et à habiller celles-ci d'esprits

dans lesquels elles se meuvent. Ainsi tout être est une image qui acquiert un sens lorsque la faculté imaginative l'utilise, et toute image qui existe sans présenter de sens est prête à recevoir le sens ou l'esprit que lui attribue l'imagination "tout fait image et le moindre objet, auquel n'est pas assigné un rôle symbolique particulier, et susceptible de figurer n'importe quoi." (21)

Nous nous mettons maintenant devant deux grands surréalistes qui divergent sur la conception des images et leur interprétation.

L'un d'eux est Salvador Dali qui a mis l'accent sur son attachement aux images de l'irrationalité concrète. C'est dire qu'il exprime visuellement la perception intérieure, et que cette sorte d'images n'est explicable ni susceptible d'être soumise à la psychanalyse, et par conséquent, elle est hors de portée de toute valorisation. "Toute mon ambition sur le plan pictural consiste à matérialiser avec la

plus impérialiste rage de précision les images de l'irrationalité concrète... images qui provisoirement ne sont explicables ni réductibles par les systèmes de l'intuition logique ni par les mécanismes rationnels. Les images de l'irrationalité concrète sont donc les images authentiquement inconnues... elles dépassent le domaine des phantasmes et représentations virtuelles psychanalyzables." (22)

Le second, c'est André Breton, lequel a mis l'accent, comme nous venons de le constater, sur des valeurs et des critères moraux dans les images. "Breton ne cède jamais tout à fait à l'irrationalité des images. Le contrôle de la lucidité, les normes morales de la signification des oeuvres lui importent toujours. D'aucune production automatique il ne renonce à découvrir le sens ; aux richesses de l'inconscient, il veut joindre les lumières de la conscience." (23)

Pour arbitrer entre les deux surréalistes, nous disons : les images de l'irrationalité concrète sont des choses qui existent, car toute chose sensible a d'une façon ou d'une autre une image intelligible que la perception intellectuelle ne peut contenir.

Dire que ces images de l'irrationalité concrète n'ont ni valeur, ni critère, c'est nier leur rôle et l'abolir. Toute image dans laquelle la lucidité ne constitue pas un élément essentiel, demeure sans valeur ni considération. Ainsi il y a "nécessité, pour le poète, de ne pas truquer avec l'imagination, de se livrer pieds et poings liés à ses combinaisons."

(24)

Le surréalisme s'intéresse donc au sens poétique du mot "image" plus qu'il ne s'intéresse à son sens psychologique, bien qu'André Breton considère l'inconscient et son rôle dans la création des images ; mais il croit à la théorie qui accorde toute la réalité à l'image intégrale. J'estime que Alquié n'était pas précis quand il a dit : "Je crois néanmoins qu'en leur esprit les deux conceptions de l'imagination qui inspirent le surréalisme sont radicalement opposées, l'une étant l'expression d'une sorte de naturalisme cosmologique, l'autre d'un humanisme. Si l'image possède en elle-même un pouvoir de réalisation, il

faut dire que l'homme est traversé par elle : nous nous trouvons en présence, selon le mot d'Herschel, "d'une pensée, d'une intelligence fonctionnant en nous, mais distincte de notre personnalité." (25)

Car le surréalisme ne distingue entre l'esprit des deux conceptions qu'à partir de la mesure et de la valeur. Il n'existe d'expression claire et parfaite que si elle est de tendance naturelle et universelle ; autrement dit, le fait de la conception volontaire ne peut s'accomplir hors de la sphère naturelle et universelle. Mais si nous considérons la tendance naturelle universelle comme étant orientatrice et directrice du sens humain, nous pourrions alors être d'accord avec la formule de Herschel rapportée par André Breton, et nous accorder également avec Rimbaud quand il dit : "On me pense." (26) Plus proche de ce sens vers lequel nous sommes allés, est ce que Alquié a dit à propos de la position de Breton à l'égard du romantisme.

"Breton ne pouvait se satisfaire d'un romantisme naturaliste où la liberté humaine n'aurait, finalement, plus de place. Certes, il n'abandonne pas l'idée de destin et il y réduit, en un sens, celle de liberté. Mais il ne peut précisément opérer cette réduction que parce que notre destin est pour lui, comme pour Freud, le fruit de nos tendances profondes, lesquelles sont bien, en nous, des volontés et donc des sortes de libertés." (27)

*
* *

La liberté de l'imagination humaine ne peut être que volontaire, et ceci pour qu'elle ait une image ou un sens, lesquels s'adaptent à la tendance naturelle universelle. Car la nature ne peut accepter une chose sans fonction ou dépourvue de sens. Chaque chose par sa fonction ou par son sens participe à l'existence, comme si elle était introduite de l'extérieur. Mais en vérité la chose existe par une éclosion

qui s'épanouit en soi " et cette image qu'est ma vie exprime ma personnalité profonde et ma spontanéité individuelle." (28)

Le surréalisme s'est révolté contre la conception de l'imagination propre au romantisme, qui la définit comme "la nature faisant irruption dans notre pensée." (29) Ou selon l'expression de Christian Sénéchal : "Le rêve n'est que l'un des nombreux états où l'âme humaine, retrouvant l'unité perdue, entre en communication avec la nature entière, donc avec la divinité... L'âme est créatrice, parce qu'elle participe alors à la puissance de la nature." (30) Et pour Schubert, la nature "est l'original du monde des rêves ... un monde de rêve ayant pris corps." (30)

Le surréalisme n'admet pas que l'imagination soit soumise à la surveillance de l'intelligence critique. Car la nature à elle seule ne satisfait pas les tendances de l'imagination ; et l'imagination ne

peut être satisfaite par les horizons limités de la nature, car les opérations de l'imagination créatrice commencent au-delà du dépassement de la nature. Quant aux opérations dans la nature, elles sont limitées par la volonté de surveillance naturelle.

Nous pensons que si l'imagination n'était pas surveillée par l'intelligence, elle aboutirait soit à une production partielle qui se contenterait d'imiter la nature, soit à l'hallucination qui est une sorte de folie. Mais aucun des deux résultats ne satisfait les surréalistes, ni ne réalise la révolution artistique vers laquelle ils tendent. Le point faible dans le romantisme réside dans le fait qu'il considère "l'imagination est une révélation" (31) seulement. Mais il ne donne aucune explication de cette révélation, pas plus qu'il ne découvre la beauté et les couleurs de la nature, sans dépasser le niveau pour aboutir au rôle de la puissance de l'imagination humaine comme, par exemple, l'influence réciproque entre l'imagination et la nature et par conséquent, leur aboutis-

sement. Le romantisme considéré comme le but final de l'imagination, lorsque la nature est une étape parmi plusieurs étapes que l'imagination traverse pour aboutir au plus haut degré dans lequel elle s'unit à l'absolu.

Je refuse catégoriquement l'opinion d'Albert Béguin lorsqu'il observe entre la conception romantique et la théorie de Freud "tout l'abîme qui sépare une mystique d'un psychologisme pur." (32) Malgré ses apparences mystiques, le romantisme ne constitue point de tendance mystique ni dans le sens religieux, ni dans le littéraire. Le romantique contemple la nature pour en tirer sa révélation ; tandis que la mystique voit dans la nature la puissance divine et les traces de sa création, puis il dépasse cette nature. Le mystique qui n'arrive pas à dépasser la nature est considéré chez les mystiques comme étant au plus bas degré de la spiritualité, et ils n'accordent pas d'importance à son expérience. Ainsi les grands mystiques, comme nous

l'avons constaté chez Ibn 'Arabi, n'attribuent pas d'existence à la nature. En outre, il est impossible de séparer la mystique de la psychologie. Car la mystique dans sa profondeur est la connaissance et la maîtrise de l'âme, et sa soumission à l'intelligence qui est le représentant de Dieu. Il est naturel que la psychologie qui se propose d'étudier les comportements humains et certains phénomènes psychiques et pathologiques, ne constitue qu'un premier petit pas dans la voie mystique. Cette psychologie ne peut être comparée ni à la mystique ni au romantisme qui, lui, se soumet aux rêves au sein de la nature. Nous avons vu dans notre étude de l'imagination chez Ibn 'Arabi que c'est l'homme qui est le centre de l'univers, et c'est pour lui que les choses ont été créées. Il est du devoir de l'homme d'observer cette vérité et de la connaître ; de faire de lui-même le maître de ces choses et de ne pas se laisser posséder par elles.

*
* *

La mystique considère l'imagination comme le guide suprême qui conduit l'homme à être supérieur aux choses. C'est cette même idée que l'on rencontre dans le surréalisme : "L'imagination devient en lui, plus encore que la force réalisatrice, pouvoir de refus, de déréalisation, de sélection, de choix, de signification et de compréhension." (33)

Le surréalisme va beaucoup plus loin dans la considération de l'imagination, comme Alquié le dit : "L'imagination surréaliste refuse le donné et le déréalisé ; le désir y choisit dans la vie quotidienne ce qui le satisfait, et les cadres logiques de la perception étant brisés, tous les rapprochements deviennent permis, et sont source de lumière." (34)

L'image est devenue chez le surréaliste, qualificative de l'entité de l'homme et non une définition de la chose naturelle. Cela veut dire que le surréalisme donne une grande importance à l'esprit. A cet égard, André Breton dit : "L'esprit est d'une merveilleuse promptitude à saisir le plus faible rapport

entre deux objets pris au hasard." Le moindre objet "est susceptible de figurer n'importe quoi." "Comparer deux objets aussi éloignés que possible l'un de l'autre ou, par toute autre méthode, les mettre en présence d'une manière brusque et saisissante, demeure la tâche la plus haute à laquelle la poésie puisse prétendre. En cela doit tendre de plus en plus à s'exercer son pouvoir inégalable, unique..." (35)

* * *

Donc l'esprit, qui est l'essence de l'homme, les surréalistes tentent de la faire éclater pour que l'homme puisse prendre ses dimensions. Sans l'éclatement de son esprit, l'homme reste une énergie prisonnière dans la prison de la vie héritée, et l'otage des choses quotidiennes sans valeur ; c'est à dire que l'homme est un être marginal qui a perdu son humanité qui est son essence.

Il est impossible que l'esprit éclore s'il n'a pas la liberté absolue par laquelle l'homme décou-

vre sa forme universelle, vivante et éternelle. Ce que Alquié a dit au sujet de la valeur de l'esprit dans le surréalisme est exact : "... Cette pensée a tous les caractères de la pensée humaine. Elle est parente de la réflexion qui nous permet de nous affranchir du donné en prenant par rapport à lui ce recul qui est le signe de notre autonomie ; elle choisit, elle comprend, elle invente. Elle n'est pas le chemin qui conduit de l'image au réel ; la force aveugle est naturelle par laquelle s'incarneraient des formes. Elle est, bien plutôt, la faculté libératrice qui nous permet de passer du réel à l'image elle-même." (36)

Cette même pensée, nous l'avons trouvée chez Ibn 'Arabi dans notre étude de l'imagination relative ou l'homme absolu. Ibn 'Arabi considère que l'univers est un cercle et que l'homme en est le point central. Dieu a créé les choses pour l'homme et il les lui a accommodées afin qu'il se complète soi-même et qu'il applique sa propre vérité qui est la représen-

tation de Dieu sur la terre. De toute évidence, Ibn 'Arabi ne considère pas que tout homme peut atteindre ce niveau, mais ceux dont l'esprit se dilate jusqu'à englober l'univers tout entier. Cette catégorie d'hommes est nommée : l'homme parfait.

Dans ses oeuvres, Ibn 'Arabi encourage chacun de nous à atteindre un tel niveau ; car il pense que chaque homme a la capacité d'atteindre ce niveau par l'éclosion de son esprit.

*
* * *

Après Ibn 'Arabi est venu Abdul Karim Al Jili qui a écrit un livre intitulé : "L'homme parfait ou l'homme universel"; dans ce livre A.K. Al Jili a montré comment l'homme peut atteindre le degré de son universalité comme représentant de Dieu sur terre.

Le chef du mouvement surréaliste, André Breton, s'est employé à tracer le chemin qui mènera l'esprit humain jusqu'à son éclosion. Il a alors considéré l'art comme la voie principale que chacun doit

emprunter ; il a demandé que l'on écarte les obstacles de la perfection formelle dans l'Art. "Une plus grande émancipation de l'esprit, dit Breton, et non une plus grande perfection formelle doit demeurer l'objectif principal." (37)

Dans les activités artistiques auxquelles il s'intéressait, il cherchait "la pénétration du monde par la voie occulte" et "la détection d'un nouveau fantastique." (38)

André Breton voulait fonder la progression morale sur cette base principale : "à chacun selon ses désirs." (39). A partir de là, A. Breton procure à l'énergie humaine des occasions de s'éloigner de l'imitation traditionnelle afin de produire des Arts nouveaux. Certes, Breton s'est révolté contre l'ordre linguistique courant et a appelé à l'anéantissement de l'ordre linguistique traditionnel. Mais il a continué à donner à la langue sa valeur initiale, il continue de croire en elle comme étant l'instrument à transmettre l'effet artistique, et pour en faire selon Maurice

Blanchot "la liberté humaine agissant et se manifestant"

(40) "Cherchant une voie de salut, Breton s'interroge sur l'insolite, sur les moments privilégiés de dépassement et d'illumination ; il se met à l'écoute du rêve. Il vient réédifier l'amour." (41)

Donc, la liberté chez André Breton, c'est la source de l'Art et de l'inspiration ; elle est la première condition de base dans la création artistique, et "avec laquelle l'imagination parvient à se mettre en scène, à ne mettre en scène qu'elle-même." (42)

*
* *
*

André Breton essaye d'éviter que le caractère subjectif élimine le caractère objectif, il tente de faire dominer le deuxième sur le premier sans exagérer l'importance du premier. Car il ne considère "la nature que dans son rapport avec le monde intérieur de la conscience." (43)

La nature reste inerte jusqu'à ce que la main de l'Art humain se tende vers elle ; elle est alors pénétrée par la sensibilité humaine ; cependant elle

se transforme en une chose de valeur. Comment donc la sensibilité humaine pourrait-elle se mouvoir et créer? Elle ne peut devenir surréelle qu'en reconnaissant la nature comme point de départ, et à la condition de la dépasser et de dépasser ce réel, car le surréalisme est "une sorte de réalité absolue de surréalité."

(44)

Il est vrai que Breton dit dans la définition du surréalisme qu'elle est "... automatisme psychique pur..." (45), mais cet automatisme ne peut commencer son cheminement vers la création et l'absolu à partir du rien ; mais plutôt par une nature que nous nommons Nature, comme nous l'avons rappelé antérieurement. Cette nature est dirigée par : "...la plus grande liberté d'esprit (...) Anous de ne pas en mésuser gravement. Réduire l'imagination à l'esclavage, quand bien même il y irait de ce qu'on appelle grossièrement le bonheur, c'est se dérober à tout ce qu'on trouve au fond de soi, de justice suprême." (46)

*

* * *

Breton s'est intéressé à la question de la faculté imaginaire et à l'inconscient. Si nous avons traité la question de l'inconscient chez André Breton dans un chapitre particulier, nous aurions montré qu'il est nécessaire de rappeler son avis par rapport à cette question. Il a salué dans plusieurs passages de ses oeuvres, ses articles, et ses discours, cette découverte de l'inconscient qui a été avancée par Freud.

André Breton considère l'inconscient comme étant la partie qui fonctionne dans l'homme sans interruption. Et c'est en lui que les désirs exercent leur activité occulte. L'imagination est la faculté la plus active dans ce domaine. "On raconte que chaque jour, au moment de s'endormir, Saint-Pol-Roux faisait naguère placer, sur la porte de son manoir de Camaret, un écriteau sur lequel on pouvait lire : "Le poète travaille"." (47)

Ce récit, rapporté par Breton, souligne bien qu'il croyait que l'imagination exerce une activité dans l'inconscient pendant la veille et pendant le

rêve. Cependant, l'imagination est plus active en état d'éveil qu'en état de sommeil ; car elle se trouve seule dans le champ de l'inconscient en état de sommeil, mais en état de veille, elle se trouve concurrencée par plusieurs autres facultés.

En ce qui concerne la question du conscient, A. Breton s'est révolté contre les conceptions traditionnelles. Il refuse de considérer l'inconscient comme un héritage qui passe d'une génération à l'autre. "La conscience surréaliste ne se donne pour conscience d'une vérité conceptuelle, ou d'une valeur morale transcendante," (48) quelle que soit sa valeur, religieuse ou idéale ; "et c'est pourquoi l'on peut dire que le surréel est la fin de la conscience surréaliste: il est à cette conscience ce que l'objectivité physique est à la conscience scientifique, ce que l'Etre, dont souvent il remplit la fonction, est à la conscience métaphysique." (49)

*
* *

Or le surréaliste est celui qui ne se fonde pas sur une opinion anticipée, ni sur une croyance héritée ; mais il découvre par soi-même la réalité de la vie, et il ne considère "la nature que dans son rapport avec le monde intérieur de la conscience." (50) Comme si l'intériorité humaine était un laboratoire où pénètre la vie avec tout ce qu'elle comporte, en fait d'art, de machines, d'hommes, d'animaux, d'amour, de souffrance etc... Puis tous ces éléments en ressortent raffinés et portent le caractère de cet homme surréaliste. En outre, ils lui sont attachés comme le fils est attribué à son père. Hors de cette façon de sonder la vie, le surréaliste considère celle-ci comme une sorte d'enfer des traditions. Certes, les surréalistes ont accordé une grande considération au conscient primitif, mais par là, ils voulaient sonder cet homme primitif, pour que l'expérience surréaliste soit la plus large possible. "Le surréalisme répugne plus encore à faire de la conscience primitive, rêvante ou délirante, un objet d'étude, une chose. Il sait que l'on ne peut comprendre une conscience qu'en

demeurant d'abord fidèle à sa visée : il s'efforce donc, en continuant à s'interroger sur la valeur de ses révélations, de retrouver cette expérience première dont sont nés les mythes, les religions, les croyances."(51)

Les surréalistes ont peut-être trouvé dans les mythes un laboratoire pour y examiner leur expérience imaginaire. En outre, j'ajoute à cela que le monde de la mythologie est un monde de l'imagination qui élargit l'élan de l'imagination humaine. Il arrive quelquefois que l'imagination trouve dans le monde de la mythologie sa réalité égarée. Souvent les mythes ont constitué des sources d'inspiration pour la littérature surréaliste et pour la littérature en général.

A. Breton dit : "... le destin des communautés humaines s'évalue en fonction du pouvoir que gardent sur elles les mythes qui les conditionnent." (52)

Aragon reconnaît que le propre de l'évaluation de sa pensée est "un mécanisme en tout point analogue à la genèse mythique" ; et "l'homme, selon lui, est plein de dieux comme une éponge immergée en plein ciel."
(53)

Le surréalisme a accordé une grande importance au psychologisme comme nous venons de le constater chez son fondateur André Breton. Mais jamais le caractère intentionnel de la conscience n'est par eux négligé, jamais le moi ne se referme sur soi et ne se contente, en une sorte d'égoïsme aveugle, de la jouissance et du plaisir." (54)

Et ils ont essayé de chercher pour toute chose un sens qui en explique l'existence. Car, pour eux, les choses n'existent que pour remplir une mission, et si cette mission nous est inconnue, nous devons la chercher par la conscience, ou à défaut, par la faculté imaginative pour laquelle rien n'est impossible. Nous estimons que Breton voulait y faire allusion lorsqu'il a écrit : "Le ruisseau en cette boucle même comme en nulle autre de tous les ruisseaux, Est maître d'un secret qu'il ne peut faire nôtre à la volée.

(...)

Mais rien n'est vérifié, tous ont peur nous-mêmes avons

presque aussi peur

Et pourtant je suis sûr qu'au fond du bois fermé
à clé qui tourne en ce moment contre la vitre
s'ouvre la seule clairière." (55)

Toutefois, cette faculté imaginative est
purement poétique, c'est à dire qu'elle est une fa-
culté artistique libre et n'émane pas d'une expérience
entérieure ni n'exprime une idée présente comme c'est
le cas chez les mystiques et chez les hommes religieux.
Car André Breton "distingue l'analogie poétique de
l'analogie mystique." Et son argument est : "... que
l'analogie poétique est "tout empirique" et "ne pré-
suppose nullement à travers la trame du monde visible
un univers invisible qui tend à se manifester." (56)

Nous sommes d'accord pour dire avec André
Breton que l'expérience mystique diffère de l'expé-
rience poétique en ceci que la première est purement spi-
rituelle alors que la seconde est dépouillée de tout :
elle caresse la réalité pour l'endormir, puis elle s'en

va vers un monde qu'elle crée elle-même, où elle exerce sa liberté, loin de tout contrôle. Quant à l'expérience mystique, elle ne néglige pas la réalité, mais s'y intéresse ontologiquement et la considère comme un pont qui fait passer à un monde lumineux, éternel et immuable.

Comme on peut le constater, André Breton ne croit pas à ce monde auquel croient les mystiques. Si son refus de ce monde signifie qu'il le considère comme étant indéfinissable, nous nous accordons avec lui. Mais s'il veut nier, d'une façon ou d'une autre, l'existence de ce monde, alors nous nous opposons à lui. Car son refus de la réalité vécue, son attachement à une autre réalité faite de liberté absolue, et le "point suprême" dont il parle sans cesse et dans lequel s'unissent tous les principes contradictoires (amour et haine, mort et vie, etc...) ne sont que la confirmation de l'existence de ce monde qu'il prétend rejeter d'une façon injustifiable.

Nous n'excluons donc pas que Breton ait cru à sa façon au monde des mystiques et des religieux dont il refuse les démarches traditionnelles.

Nous en revenons à dire que nous nous opposons à A. Breton lorsqu'il distingue l'analogie poétique de l'analogie mystique ; car l'imagination dans les deux cas joue un grand rôle. Nous avons vu cela chez Ibn 'Arabi, comme cela est aussi évident chez Al-Hallaj qui a occupé la plus grande part de la vie de Massignon. Nous n'entendons pas par l'expérience mystique une expérience partielle pratiquée par les petits mystiques traditionnalistes. Nous avons déjà vu dans le chapitre consacré aux fonctions de l'imagination quel rôle important joue l'imagination dans le progrès des sciences naturelles et dans les découvertes scientifiques. Dans tous les cas nous distinguons chaque expérience : dans l'imagination, mais nous ne pouvons point séparer l'imagination de l'une ou de l'autre des expériences.

*
* * *

Avec F. Alquié on peut dire que "malgré l'inquiétude métaphysique de la conscience surréaliste, il ne peut être considéré comme le corrélatif d'une conscience mystique, mais seulement d'une conscience artistique." (57)

Car le surréalisme n'est pas une doctrine religieuse ou mystique, mais plutôt une révolution artistique dont le but principal est de libérer l'homme de la routine quotidienne dans laquelle il se perd, et de le conduire vers un autre monde plein de liberté, ou plutôt vers un réel plus ample dans lequel l'homme réalise tous ses désirs sans limite ni frontière.

Breton dit au sujet de l'image analogique qu'elle "se meut, entre les deux réalités en présence, dans un sens déterminé qui n'est aucunement réversible. De la première de ces réalités à la seconde, elle marque une tension vitale tournée au possible vers la santé, le plaisir, la quiétude de la grâce rendue, les usages

consentis. Elle a pour ennemis mortels le dépréciatif et le dépressif." (58)

*

*

*

Si l'imagination apparaît comme étant un phénomène métaphysique, le surréalisme a voulu le soustraire à sa métaphysique et en faire son univers particulier ; celui dont il rêve comme l'a dit Carouge: "Le surréalisme est d'abord une science de l'imaginaire non point théorique, mais concrète, non point passive, mais dynamique. Elle est une mise en mouvement des forces de l'imaginaire et une exploration des mondes imaginaires." (59)

Et nous croyons que Jean-Paul Sartre a eu tort de dire à propos de la production surréaliste, qu'elle tend à "anéantir tout le réel en s'anéantisissant avec lui." Ou bien que : "le néant chatoie à sa surface, un néant qui est seulement le papillotement." (60)

La meilleure réfutation de cette critique, qui semble être une accusation non injustifiée, on la trouve chez Breton quand il définit le surréalisme, une fois de plus dans ses écrits sur l'imagination et le rôle que le surréalisme veut lui faire jouer. Il dit dans son ouvrage : "Le fantastique, qu'exclut de la manière la plus radicale l'application d'un mot d'ordre tel que celui de réalisme socialiste et auquel le surréalisme ne cesse de faire appel, constitue à nos yeux, par excellence, la clé qui permet d'explorer ce contenu latent, le moyen de toucher ce fond historique secret qui disparaît derrière la trame des événements. C'est seulement à l'approche du fantastique, en ce point où la raison humaine perd son contrôle qu'a toutes chances de produire l'émotion la plus profonde de l'être, émotion inapte à se projeter dans le cadre du monde réel et qui n'a d'autre issue dans la précipitation même que de répondre à la sollicitude éternelle des symboles et des mythes. Rien à cet égard ne m'a jamais paru plus opportun que de rappeler l'attention

sur l'extraordinaire floraison de romans anglais de la fin du XVIII^e siècle, connus sous le nom de romans noirs." (61)

Souvent le surréalisme a tenté de se dégager de la tendance métaphysique, et de rester dans les limites la volonté humaine et de ses désirs, à condition de voir dans la beauté "le grand refuge" (62). Le surréalisme prétend que la beauté se substitue à la tendance métaphysique, mais il n'a pas réussi à étouffer cette tendance qui le domine. Le surréalisme n'a fait que confirmer la tendance métaphysique d'une façon indirecte et malgré lui ; après avoir refusé le réel dominant. Le réel que le surréalisme veut réaliser est impossible à trouver dans le monde terrestre qui est le lieu des contradictions. L'esprit surréaliste qui n'est pas métaphysique, (comme les surréalistes le prétendent) veut rester humain et par conséquent, poétique. Les surréalistes "révèlent que, mis à part la métaphysique, la poésie est pour l'homme le chemin qui conduit le plus près de la vérité pourvu que son langage

demeure scrupuleusement fidèle à la vérité de l'homme. De cette scrupuleuse fidélité, l'oeuvre d'André Breton est sans doute en ce siècle, l'exemple le plus parfait et le plus admirable. C'est pourquoi Breton apparaît malgré lui, comme un message de la transcendance."(63)

*
* * *

Le surréalisme, comme nous le savons, critique sévèrement ce monde ainsi que toutes les religions qu'on y rencontre ; il refuse toute forme définie de croyance traditionnelle ; il réfute également les moeurs et la totalité des opinions reçues concernant la vie et les choses. Tout cela pourrait être justifié et même le surréalisme pourrait trouver des partisans et des sympathisants, mais la question qui se posera pour le surréalisme est de savoir qui sera établi une fois opéré le rejet du monde présent. Quelles sont les données fondamentales de ce monde qu'il veut créer, où se trouve-t-il et comment y aboutir ? Ces questions

ne connaîtront que des réponses imprécises, construites à partir d'idées souvent peu claires. Tout cela résulte du fait que le surréalisme n'a pu, au cours de sa brève existence, fonder une école révolutionnaire, englobant littérature, arts, philosophie, psychologie, susceptible de lui assurer une longue existence. Autrement dit, le surréalisme reste un ensemble de conceptions assez vagues et désordonnées, qui auraient pu, si elles avaient été bien élaborées, apporter des réponses positives aux questions de ceux qui se sont attachés à ce mouvement.

*
* *
*

-NOTES-

- 1 F. ALQUIE, Philosophie du surréalisme, p. 163
- 2 A. BRETON, Le révoluer à cheveux blancs, p. 100
- 3 Ibid., p. 100
- 4 A. BRETON, Manifestes..., p. 11
- 5 NERVAL, cité par F; Alquié in "Philosophie du surréalisme", p. 169
- 6 P. ELUARD, cité par F. Alquié in "Philosophie du surréalisme", p. 166
- 7 A. BRETON, manifestes..., p. 76
- 8 A. BRETON, La clé des champs, p. 71
- 9 A. BRETON, cité par F. Alquié in "Philosophie du surréalisme", p. 167
- 10 F. ALQUIE, Philosophie du surréalisme, p. 167
- 11 A. BRETON, Les vases communicants, p. 103

- 12 P. ELUARD, cité par F. Alquié in "philosophie du surréalisme", p. 167
- 13 A. BRETON, Le révoluer à cheveux blancs, p. 100.
Voir aussi F. Alquié, Philosophie du surréalisme, p. 170
- 14 F. ALQUIE, Philosophie du surréalisme, p. 171
- 15 A. BRETON, cité par F. Alquié in "Philosophie du surréalisme", p. 172
- 16 A. BRETON, Manifestes..., p. 12
- 17 Ibid., p. 13
- 18 Ibid., p. 14
- 19 A. BRETON, cité par F. Alquié, philosophie du surréalisme, p. 166
- 20 F. ALQUIE, Philosophie du surréalisme, p. 173
- 21 A. BRETON, cité par F. Alquié in "Philosophie...", p. 175-176
- 22 S. DALI, cité par F. Alquié, Philosophie..., p. 176
- 23 F. ALQUIE, Philosophie..., p. 177
- 24 A. BRETON, La clé des champs, p. 12
- 25 F. ALQUIE, Philosophie du surréalisme, p. 178
- 26 Ibid., p. 178
- 27 Ibid., p. 179

- 28 A. BRETON, Nadja, p. 10.
- 29 F. ALQUIE, philosophie..., p. 180
- 30 Ibid., p. 179
- 31 Ibid., p. 180
- 32 A. BEGUIN, cité par F. Alquié in "Philosophie..." p. 180
- 33 F. ALQUIE, Philosophie..., p. 180
- 34 Ibid., p. 180
- 35 A. BRETON, cité par F. Alquié in "PHilosophie..., p. 181
- 36 F. ALQUIE, Philosophie..., p. 182
- 37 A. BRETON, cité par F. Alquié in "Philosophie...", p. 197
- 38 Ibid., p. 197
- 39 Ibid., p. 197
- 40 M. BLANCHOT, cité par F; Alquié in "Philosophie...", p. 197
- Voir aussi Breton, Les vases communicants, p. 136
- 41 A. BRETON, Les vases communicants, p. 136
- 42 A. BRETON, cité par F. Alquié in "Philosophie...", p. 198

43 A. BRETON, Manifestes... p. 186

Voir aussi F. Alquié, Philosophie..; p. 198

44 A. BRETON, Manifestes..., p. 24

45 Ibid., p. 37

46 Ibid., p. 13

47 Ibid., p. 24

48 F. ALQUIE, Philosophie..., p. 199

49 Ibid;, P. 199

50 A. BRETON, Manifestes..., p. 186

Voir aussi F. Alquié, Philosophie..., p. 198

51 F. ALQUIE, Philosophie..., p. 202

52 Ibid., P. 203

53 L. ARAGON, Le paysan de Paris, p. 143

54 F. ALQUIE, Philosophie..., p. 206

55 A. BRETON, Poèmes, p. 42

56 F. ALQUIE, philosophie..., p. 207

57 Ibid., p. 208

- 58 A. BRETON, La clé des champs, p. 136
- 59 M. CARROUGES, A. Breton et les données..., p. 309-310
- 60 Ibid., p. 309
- 61 A. BRETON, Limites, cité par M; Carrouges in "A. Breton et les données...", p. 347-348
- 62 A. BRETON, La clé des champs, cité par F. Alquié in "Philosophie..."
p. 208
- 63 F. ALQUIE, Philosophie..., p. 212

*
* *

L'IMAGE ET

LA BEAUTE

L'IMAGE ET LA BEAUTE

A propos de l'image, Breton rapporte cette phrase de Pierre Reverdy, dans son premier manifeste : "L'image est une création pure de l'esprit" (1). L'oeil voit, et la vision provient de la raison ; et l'oreille *entend*, et l'ouïe provient de la raison aussi. C'est-à-dire que l'oeil et l'oreille ne sont que des organes, des moyens pour acquérir la sensation, afin de la fournir à la raison qui définit et donne distinctement les significations des choses visibles et captées par les sons. Naturellement la raison crée ou confère les significations aux images. La signification unifie les parties dispersées d'une image. Cette image unifiée n'est pas possible sans l'existence du sens et de la signification. La raison par sa nature même, ne crée aucune chose du néant. Elle a absolument besoin d'une matière d'où elle formera ses créatures imaginaires. La matrice élémentaire, c'est le moyen qui donne à la raison, la possibilité de faire

apparaître ce qu'elle vise par la création de l'image. On a parlé de ce point important, dans les deux chapitres précédents : l'imagination chez Breton et les fonctions de l'imagination.

Et dans ce domaine, il faut rappeler que Bachelard a laissé des études importantes. La matière ou la nature n'a aucun sens, si l'on fait abstraction de cette relation étroite ^{qu'elle a} avec la raison, de même Breton ne considère : "La nature que dans son rapport avec le monde intérieur de la conscience"(2).

Les images se forment ou plutôt prennent leurs significations à travers et par cette relation entre la nature et la raison. La question qui se pose maintenant, c'est de savoir le processus de la formation des images.

La réponse chez Reverdy, telle que la rapporte Breton est : "Elle ne peut naître d'une comparaison, mais du rapprochement de deux réalités plus ou moins éloignées. Plus les rapports des deux réalités rapprochés sont lointains et justes, plus l'image sera forte, plus elle aura de puissance émotive et de réalité poétique etc... (3)

La comparaison implique deux choses qui pourront être différentes ou semblables et la comparaison entre deux réalités n'exige pas la nécessité de leur rapprochement. La condition de la création des images, c'est le rapprochement de réalités éloignées et contradictoires. On comprend de la contradiction qu'il existe des qualités différentes dans chacune des deux réalités et que chacune d'elles a nécessairement besoin de l'autre.

Quand elles se rapprochent, elles se dirigent mutuellement l'une vers l'autre, en s'embrassant pour pouvoir bénéficier de ce qui lui manque; à ce moment, l'image trouve naissance. Les choses semblables ou identiques ont une possibilité d'engendrer une image ou une création nouvelle, plus faible que celle qu'ont les choses différentes et diversifiées. La nature ne crée pas d'images sans le concours de la raison, et la raison ne peut élaborer des images sans la présence de la nature. Toutes les deux se complètent.

Supposons que l'une des deux fonctionne en l'absence de l'autre, alors son action ne trouve pas

de sens ni de place. Toutefois, Breton qui ne cache pas son admiration pour Reverdy, n'hésite pas à manifester ses réserves et ses doutes envers lui. Il ne peut pas accepter son point de vue comme définitif, surtout en ce qui concerne l'explication génétique de l'image.

Il dit : "Les mots, quoique sybillins pour les profanes, étaient de très forts révélateurs et je les méditais longtemps. Mais l'image me fuyait. L'esthétique de Reverdy) esthétique toute a posteriori, me faisait prendre les effets pour les causes. C'est ces entrefaites que je fus amené à renoncer définitivement à mon point de vue"(4).

Après cela, Breton cite des événements vécus par lui-même, en les considérant comme des témoins de la spontanéité fulgurante des images, sans que la raison intervienne.

Puis dans le chapitre intitulé : "Secrets de l'art magique surréaliste", Breton critique à nouveau l'opinion de Reverdy en déclamant qu'il adopte l'opinion de Baudelaire : "Il en va des images surréalistes comme de ces images de l'opium que l'homme n'évoque plus, mais

qui s'offrent à lui, spontanément, despotiquement. Il ne peut pas les congédier car la volonté n'a plus de force et ne gouverne plus les facultés"(5).

Comme si chez Breton, la raison n'avait aucun rôle dans la création des images. Les images proviennent d'un lieu inconnu, sans que la volonté de l'homme ait un rôle ou une influence. Cela conduit à écrire qu'il est impossible de rapprocher deux "réalités éloignées" dans une telle action, la volonté joue un rôle important. Or Breton ne peut pas adopter cette opinion totalement : "Si l'on s'en tient, comme je le fais, à la définition de Reverdy, il ne semble pas possible de rapprocher volontairement ce qu'il appelle "deux réalités distantes". Le rapprochement se fait ou ne se fait pas, voilà tout. Je nie, pour ma part, de la façon la plus formelle, que chez Reverdy des images telles que :

Dans le ruisseau il y a une chanson qui coule,
ou : Le jour s'est déplié comme une nappe blanche,
ou : Le monde rentre dans un sac,
Offrent le moindre degré de préméditation. (6)

Il est vrai qu'il ne refuse pas totalement le principe de rapprochement, mais il croit que cette action se fait au moyen de "la lumière de l'image" elle-même, qui illumine la raison qui n'a rien à faire que de recevoir ces images. Le fait que Breton donne cette valeur à l'image, nous amène à réfléchir sur la source d'où provient l'image, car elle provient nécessairement d'une source. Si elle est inconnue, nous ne devons pas la nier jusqu'à ce que son absence soit démentie. Breton, naturellement, ne s'occupe pas de telles questions.

Nous disons qu'il est indispensable pour connaître la source de l'image, de savoir la nature de la raison, parce que nous pensons, que d'une façon ou d'une autre, la raison participe à la création de ces images.

Il est faux selon moi, de prétendre que "l'esprit a saisi les rapports" des deux réalités en présence.

Il n'a pour commencer, rien saisi consciemment. C'est du rapprochement en quelque sorte fortuit des deux termes qu'a jailli une lumière particulière, lumière de l'image, à laquelle nous nous montrons infiniment sensibles.

La valeur de l'image dépend de la beauté de l'étincelle

obtenue ; elle est, par conséquent, fonction de la différence de potentiel entre les deux conducteurs. Lorsque cette différence existe à peine comme dans la comparaison, l'étincelle ne se produit pas. Or, il n'est pas, à mon sens, au pouvoir de l'homme de concerter le rapprochement de deux réalités si distantes. Le principe d'association des idées, tel qu'il nous apparaît, s'y oppose. Ou bien faudrait-il en revenir à un art elliptique, que Reverdy condamne comme moi. Force est donc bien d'admettre, que les deux termes de l'image ne sont pas déduits l'un de l'autre par l'esprit en vue de l'étincelle à produire, qu'ils sont les produits simultanés de l'activité que j'appelle surréaliste, la raison se bornant à constater, et à apprécier le phénomène lumineux. (7)

Quand à nous, nous ne pouvons nier le rôle de la raison dans la création de l'image, en ce sens que la volonté de l'homme crée des images quand elle le veut, et Breton lui-même déclare que : "Ce monde n'est que très relativement à la mesure de la pensée....."(8).

*
* *

"Désormais, la séparation dont est née l'image, fera toujours sentir sa désespérante cassure : l'imaginaire, loin d'être pénétré de la chaleur du désir, ne s'éclairera plus que des lumières de la raison." (9)

Les "lumières de la raison" chez Alquié se rencontrent avec les lumières de l'image chez Breton, car il ne peut pas y avoir entre elles d'opposition, sinon la perception n'a pas lieu et la vie ne peut être durable. L'image est l'intermédiaire entre la raison et la sensation et par cette communication, la connaissance se forme.

Donc "l'image apparaît au sein même de la sensation avec le jeu, la distance, la possibilité pour le sujet de se distraire de sa perception, de la constituer en spectacle. Et, de l'image, dérivent la connaissance scientifique et l'action réfléchie." (10)

Plus l'image s'éloigne du réel auquel on est habitué, plus le sens varie en elle, ce qui augmente la beauté de l'image. Le surréalisme considère que l'enfance et le merveilleux sont les deux domaines où il y a le plus d'impressions et de véracité dans cette beauté.

De même, la perturbation des sens crée de la beauté dans l'image, mais c'est de la beauté défectueuse, car le sens en elle est perdu et n'atteint pas son but.

Le surréalisme considère que la meilleure chose qui exprime ce phénomène, c'est la folie. Pour cette raison, le surréalisme lui a accordé une importance particulière, et a tenté de profiter de ce phénomène pour enrichir ses objets d'études et appuyer ses découvertes poétiques et psychiques.

A propos de l'enfance et de la valeur de sa beauté, Breton dit : "C'est peut-être l'enfance qui approche le plus de la "vraie vie" ; l'enfance au-delà de laquelle l'homme ne dispose, en plus de son laissez-passer, que de quelques billets de faveur ; l'enfance où tout concourait cependant à la possession efficace, et sans aléas, de soi-même. Grâce au surréalisme, il semble que ces chances reviennent." (11)

De même, il dit à propos de la beauté dans le merveilleux en général et dans la littérature en particulier :

"Le merveilleux est toujours beau, n'importe quel merveilleux est beau, il n'y a même que le merveilleux qui soit beau.

Dans le domaine littéraire, le merveilleux seul est capable de féconder des oeuvres ressortissant à un genre inférieur tel que le roman et d'une façon générale tout ce qui participe de l'anecdote." (12)

Lorsque Breton parle des fous, il en parle avec une espèce de considération, et il considère qu'il faut revaloriser la folie et les fous de nouveau, afin que ne soit pas perdue pour nous la beauté des images et l'imagination qu'il y a chez eux, et dont ils sont les victimes et pour percevoir l'autre sens inconnu de la liberté et de l'imagination, qui enrichissent notre connaissance et notre expérience. Breton dit :

"Qu'ils (les fous) soient dans une mesure quelconque victimes de leur imagination, je suis prêt à l'accorder, en ce sens qu'elle les pousse à l'inobservance de certaines règles, hors desquelles le genre se sent visé, ce que tout homme est payé pour savoir. Mais le profond détachement dont ils témoignent à l'égard de la critique que nous portons sur eux, voire des corrections diverses qui leur sont infligées, permet de supposer qu'ils puisent un grand réconfort dans leur imagination, qu'ils goûtent assez leur délire pour supporter qu'il ne soit valable que pour eux. Et, de fait, les hallucinations, les illusions, etc., ne sont pas une source de jouissance négligeable. La sensualité la mieux ordonnée y trouve sa part et je sais que j'apprivoiserais bien des soirs cette jolie main qui, aux dernières pages de "L'Intelligence", de Taine, se livre à de curieux méfaits. Les confidences des fous, je passerais ma vie à les provoquer. Ce sont gens d'une honnêteté scrupuleuse, et dont l'innocence n'a d'égale que la mienne. Il fallut que Colomb partît avec des fous pour découvrir l'Amérique. Et voyez comme cette folie a pris corps, et durée." (13)

-NOTES-

- 1 A. BRETON, Manifeste du Surréalisme, p. 31
- 2 A. BRETON cité par F. Alquié, Philosophie du Surréalisme, p. 198
- 3 A. BRETON, Manifeste du Surréalisme, p. 31
- 4 Ibid., p. 31-32
- 5 Ibid., p. 51
- 6 Ibid., p. 50-51
- 7 Ibid., p. 50
- 8 Ibid., p. 64
- 9 F. ALQUIÉ, Philosophie du Surréalisme, p. 184
- 10 Ibid., p. 184
- 11 A. BRETON, Manifeste du Surréalisme, p. 54-55
- 12 Ibid., p. 24
- 13 Ibid., p. 13

COMPARAISON

Tout au long de notre étude, nous avons suivi le chemin d'Ibn 'Arabi dans sa mystique et celui d'A. BRETON dans son Surréalisme. Nous avons constaté que chacun d'eux cherche la vérité de l'homme et l'appelle à réintégrer son "moi" dans son intériorité pour découvrir que toute chose trouve sa place dans l'essence de l'homme. Il est impossible à l'homme de triompher sur les choses ou de dominer l'existence s'il ne découvre pas la réalité de son être.

Comprendre la nature véridique de l'homme telle qu'elle est est une entreprise extrêmement difficile dont le chemin est semé d'embûches. Mais en arrivant à découvrir la vérité de l'homme, l'homme devient maître des existants.

Nous avons vu qu'Ibn 'Arabi et A. BRETON appellent à l'Amour Universel, qui est la principale démarche dans la voie de la détection de Soi.

Nous avons également vu qu'ils ont cru tous

deux à une liberté absolue et qu'ils y ont invité les hommes; car il n'y a d'Amour que dans la liberté, et il n'y a de liberté que dans l'Amour, et ces deux armes restent indissociablement liés.

Nous pouvons rencontrer d'autres conceptions qui convergent vers le même but final. Nous tenterons de démontrer dans la présente comparaison des points d'analogie dans les sujets les plus importants auxquels se sont intéressés le Soufisme et le Surréalisme. La vérité de cette analogie apparaît à tout chercheur dans les textes que nous ne manquerons pas de rapporter. Ici nous ne nous contenterons pas de rapporter des textes sur Ibn 'Arabi et sur A. Breton, mais nous y joindrons des textes d'autres mystiques et d'autres Surréalistes qui nous serviront de références et viendront à l'appui de cette comparaison pour l'élargir et la justifier.

*
* *

-I-

REVOLUTION SPIRITUELLE

La mystique et le surréalisme sont une révolution qui procède de l'esprit; ils tentent tous les deux de faire éclater l'énergie spirituelle contenue dans l'homme.

Abou Bakr At-tamastānī (mort en 340 h) dit :

"La mystique est une agitation perpétuelle et si il y a immobilisme, il n'y a pas de mystique". (1)

Ceci veut dire que "le soufisme est une voie et un moyen de prendre racine à travers la "porte étroite" qui est dans la profondeur de l'âme, dans l'esprit pur qui débouche lui-même dans la divinité. le Soufisme accompli est donc conscient d'être, comme les autres, homme, prisonnier du monde des formes mais, à leur différence, il a aussi conscience d'être libre, d'une liberté qui l'emporte incomparablement sur sa captivité. C'est pourquoi on peut dire qu'il a deux centres de conscience, l'un humain, l'autre divin....." (2)

Cette révolution spirituelle commence à

partir de soi, sans procéder à un changement en soi, elle reste prisonnière de sa conception latente.

D'un autre côté, "le surréalisme n'est pas une philosophie passive, il est un cheminement métaphysique; le point suprême n'est pas pour lui un astre mort dont il suffirait de repérer la position, c'est une terre de merveilles qu'il veut conquérir, ou plus exactement reconquérir". (3)

En rappelant la définition du surréalisme d'A. Breton, nous constatons qu'elle contient le même sens que celui de la Révolution Spirituelle mystique. "Rappelons que l'idée de surréalisme tend simplement à la récupération totale de notre force psychique par un moyen qui n'est autre que la descente vertigineuse en nous, l'illumination systématique des lieux cachés et l'obscurcissement progressif des autres lieux, la promenade perpétuelle en pleine zone interdite et que son activité ne court aucune chance sérieuse de prendre fin tant que l'homme parviendra à distinguer un animal d'une flamme ou d'une pierre"(4).

*
* *

-II-

LE POINT SUPREME

"La notion de point suprême est la pierre d'angle fondamentale de la Cosmologie surréaliste, elle est le foyer vivant du réel et du surréel et elle vient de l'ésotérisme" (5).

Dans un autre sens, le point suprême est la grande porte par laquelle chaque créature peut accéder à la réalité où elle s'intègre à l'ensemble qui devient une unité indivisible.

A. Breton dit : "tout porte à croire qu'il existe un certain point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçus contradictoirement" (6).

Dans la mystique, le point suprême contient un sens qui correspond à celui du surréalisme.

Les mystiques estiment qu'il existe un point dans lequel tout se réunit. Ibn 'Arabi cite : "Mon maître, Sheikh Abou Médian a dit : je n'ai vu de chose que si

je vois en elle la question de BA' (deuxième lettre de l'alphabet Arabe qui a un point), c'est pourquoi, elle est le commencement du Nom de Dieu" (7).

Dans le "AKHBA' AL-HALLAJ'", le récit du Sheikh Ibrhim Ibn Imran Al-Nih : le point est le principe de toute ligne, et la ligne entière n'est que points réunis et toute ligne droite ou courbe sort par mouvement de ce même point" (8).

Le point désigné par Al Hallaj et par le Sheikh Abou Median, maître d'Ibn 'Arabi, n'est que la vérité de chaque chose, ou en un autre sens, ce point n'est que le commencement et le but final de toute chose.

*
* *

-III-

LANGAGE ET EXPRESSION

Les mystiques estiment que la langue est, d'un côté un grand obstacle à l'apparition des sens amples et occultes qui se trouvent au fond de l'homme. Nous constatons souvent qu'Ibn 'Arabi, dans ses écrits évoque cette question dans son importance et sa délicatesse; comme il dit souvent que si la langue lui avait permis de dévoiler ce qu'il voulait il l'aurait fait.

Ailleurs il dit que la langue n'est pas en mesure de faire apparaître tel ou tel sens. Nous n'avons pas connu de mystique qui ait eu à se plaindre de l'étroitesse et de l'incapacité de la langue, tout particulièrement au moment propice à la manifestation divine. Niffari a dit : "plus la vision s'élargie, plus l'expression se restreint" (9).

D'un autre côté, les mystiques estiment que la langue n'est qu'un instrument de symbole; elle révèle plus qu'elle n'exprime de sens. Elle est originellement incapable de transmettre les messages que porte l'esprit humain en révélation, en secret et en idée.

Nous allons apporter un texte de Niffari (grand mystique du IVème hégire) dans lequel il nie le problème et l'exprime d'une manière surréaliste : "Il m'arrêta dans l'indicible et me dit : par lui tu te concentres dans le dicible, il me dit : si tu ne vois pas l'indicible, dissous-toi dans le dicible. Il me dit : le dicible te tourne vers le dire. Le dire est parole, la parole est lettre, la lettre est conjugaison. L'indicible te montre en chaque chose comment je me fais connaître d'elle et te montre les lieux de la connaissance de chaque chose. Il me dit : l'expression est écart, si tu vois l'immuable, tu ne l'écartes pas. Il me dit : le dire aboutit à la passion, l'existence par le dire aboutit à l'exaltation du discours. Il me dit : l'exaltation du discours est occultation selon la loi de la connaissance. Il me dit : n'écoute pas la lettre à mon sujet, ne t'informe pas auprès d'elle. Il me dit : la lettre ne peut informer sur elle-même,

comment pourrait-elle informer sur moi ?

Il me dit : je suis le fondateur de la lettre et celui qui informe sur elle.

Il me dit : j'informe sur moi qui je veux informer.

Il me dit : mon information se reconnaît dans ma manifestation, et nulle part ailleurs, et ne se manifeste qu'en elle.

Il me dit : tant que tu conçois ni n'écris, je t'admettrai au nombre des illétrés, car le Prophète étant illétre n'écrit, ni ne conçoit.

Il me dit : n'écris pas, ne veille pas, ne conçois pas, ne lis pas.

Il me dit : le vouloir écrit le vrai et le faux, le lire conçoit ce qui est pris et ce qui est laissé.

Il me dit : il n'est ni de moi, ni de ma lignée celui qui écrit le vrai et le faux, et conçoit ce qui est pris et ce qui est laissé.

Il me dit : celui qui écrit, lit son écriture, celui qui lit conçoit sa lecture" (10).

Quant au surréaliste, il a accordé une grande

importance à la langue. Il a déclaré qu'il faut que la langue mène une nouvelle expérience différente de celles qui ont précédé. Les surréalistes croient que la langue a la capacité de conduire cette nouvelle expérience, si la liberté et l'énergie nécessaire lui sont acquises. "Le langage a été donné à l'homme pour qu'il en fasse un usage surréaliste" (11).

A. Breton croit que le langage s'adapte à toutes les circonstances de la vie. La faiblesse dans la réussite de l'expérience ne provient pas de la langue mais de l'homme qu'y l'utilise. A. Breton dit : "Non seulement ce langage sans réserve que je cherche à rendre toujours valable, qui me paraît s'adapter à toutes les circonstances de la vie, non seulement ce langage ne me prive d'aucun de mes moyens, mais encore il me prête une extraordinaire lucidité et cela dans le domaine où de lui, j'en attendais le moins. J'irai jusqu'à prétendre qu'il m'instruit et en effet, il m'est arrivé d'employer surréalistement les mots dont j'avais oublié leurs sens. J'ai pu vérifier après

coup que l'usage que j'en avais fait répondait exactement à leurs définitions. Cela donnerait à croire qu'on n'apprend pas, qu'on ne fait jamais que réapprendre. Il est d'heureuses tournures qu'ainsi je me suis rendu familière et je ne parle pas de la conscience poétique des objets, que je n'ai pu acquérir qu'à leur contact spirituel mille fois répété" (12).

Il est évident que la langue a une grande valeur chez les surréalistes, car elle est le plus grand facteur pour contribuer au changement de l'homme et par lui de la société. Ceci est ce que Breton voulait dire en disant : " le problème de l'action sociale n'est (.....) qu'une des formes d'un problème plus général que le surréalisme s'est mis en devoir de soulever et qui est celui de l'expression humaine sous toutes ses formes. Qui dit expression, dit pour commencer langage. (13)

Breton croit au langage au point de rendre sa vitesse pareille à celle de Hadir; et c'est là une des raisons qui l'ont poussé à prêcher l'écriture automatique.

"Il m'avait paru et il me paraît encore la manière dont m'était parvenue la phrase de l'homme coupé en témoignage, que la vitesse de la pensée n'est pas supérieure à celle de la parole, et qu'elle ne défie pas forcément la langue, ni même la plume qui court" (14).

La croyance de Breton en la langue ne l'empêche pas de se plaindre de sa restriction dans l'utilisation traditionnelle dont elle est prisonnière. Breton ne lui voit de libérateur que l'éclatement du langage et la libération de l'imagination : "il est aujourd'hui de notoriété courante que le surréalisme, en tant que mouvement organisé, a pris naissance dans une opération de grande envergure portant sur le langage. A ce sujet on ne saurait trop répéter que les produits de l'automatisme verbal ou graphique qu'il a commencé par mettre en avant dans l'esprit de leurs auteurs ne relevaient aucunement de critères esthétiques. Dès que la vanité de certains de ceux-ci eut permis à de tels critères de trouver prise, ce qui ne tardera guère, l'opération était faussée et pour comble, "l'état de grâce" qui

l'avait rendu possible était perdu.

De quoi s'agissait-il donc ? de rien moins que de retrouver le secret d'un langage dont les éléments cessassent de se comporter en épave à la surface d'une mer morte. Il importait pour cela de soustraire à leur usage de plus en plus strictement utilitaire, ce qui était le seul moyen de les émanciper et de leur rendre tout leur pouvoir. Ce besoin de réagir de façon draconienne /contre la dépréciation du langage qui s'est affirmée ici avec Lautréamont, Rimbaud, Mallarmé, en même temps qu'en Angleterre avec Lewis Carroll, n'a pas laissé de se manifester impérieusement depuis lors" (15).

*
* *
*

-IV-

L'AVENTURE DANGEREUSE

L'expérience mystique n'est pas une chose simple, elle est une expérience spirituelle dans laquelle le mystique subit toutes sortes de douleurs physiques et de chagrins moraux jusqu'à atteindre le point du repos et après avoir atteint ce point il comprend que tout ce qu'il a subi, était la voie vers son paradis. La vie d'Ibn 'Arabi était un excellent modèle de cette expérience. Quant à l'expérience du célèbre Al-Hallaj, elle est singulière dans le monde des aventures spirituelles, puisqu'il a vu dans la subsistance ici-bas un supplice et que dans sa mort, il voit le repos et le délice : "tuez-moi donc, mes faux amis, c'est dans mon meurtre qu'est ma vie, ma mort est de survivre et ma vie c'est de mourir" (16).

Ainsi le surréalisme n'est pas une promenade, mais une aventure spirituelle aussi. Celui qui vit. Cette aventure s'attend à tous les dangers. C'est là peut-être ce qu'évoque Breton quand il dit :

"On traverse avec un tressaillement, ce que les occultistes appellent les paysages dangereux. Le surréalisme estime que : "la mort comme forme de liberté" (18).

Autrement dit le surréalisme a toujours déclaré que découvrir l'inconnu, c'est d'abord accepter les dangers du chemin, ou comme dit Carrouges : "certes dans ces moments d'exaltation, le surréalisme se flatte de la conviction qu'il est possible d'atteindre l'empyrée sans passer par la mort, mais il n'évite pas la nécessité de traverser une sorte d'ersatz de la mort ; une zone de périls et de destruction, de même d'ailleurs que les grands mystiques n'atteignent au mariage mystique qu'après avoir éprouvé vivants des affres aussi terribles que celles de la mort" (19).

A de telles aventures, Carrouges dit aussi : "l'homme naturellement satisfait n'a pas conscience de lui-même. Seule la douleur engendre la conscience, seule le désespoir précipite la conscience au fond du gouffre intérieur qu'elle doit inexorablement traverser avant de remonter d'un bond vers les hautes zones de l'illumination" (20).

-V-

L'Homme

Ibn 'Arabi et tous les mystiques croient fermement que l'homme est le centre de l'univers et à cause de lui que toute chose a été créée, et cela pour qu'il puisse atteindre la perfection par laquelle il est le représentant de Dieu (Halîfa) sur terre.

La source originelle de cette pensée jaillit du Coran ; Dieu créa Adam, premier homme et père de l'humanité, et il ordonna aux Anges de se prosterner devant Adam :

"Lorsque ton Seigneur dit aux Anges :

"Je vais établir un lieutenant sur terre"

Ils dirent :

"Vas-tu y établir quelqu'un qui fera le mal et qui répandra le sang,

tandis que nous célébrons tes louanges en te

glorifiant et que nous proclamons ta sainteté"?

Le Seigneur dit :

"Je sais ce que vous ne savez pas"

Il apprit à Adam les noms de tous les êtres, puis il

les présenta aux Anges en disant :

"Faites-moi connaître leurs noms, si vous êtes véridiques".

Ils dirent :

"Gloire à toi !

nous ne savons rien

en dehors de ce que tu nous a enseigné,

tu es en vérité, celui qui sait tout, le sage".

Il dit :

"O Adam,

fais leur connaître le nom de ces êtres !".

Quand Adam en eut instruit les Anges,

Le Seigneur dit :

"Ne vous ai-je pas avertis ?

Je connais le mystère des cieux et de la terre,

Je connais ce que vous montrez et ce que vous

tenez secret".

Lorsque nous avons dit aux Anges :

"Prosternez-vous devant Adam !"

Ils se prosternèrent à l'exception d'Iblis qui

refusa et qui s'enorgueillit :

"Il a été au nombre des incrédules".

"30-34, IIème Sourat".

Cette idée, nous l'avons traitée dans ses détails au long de notre chapitre : (l'imagination liée, ou l'homme absolu). Un des plus grands intérêts du surréalisme est en effet qu'il tenta toujours de présenter un homme total et complet, d'affirmer par là un humanisme confiant sans entraves et sans limites, où l'émoi du merveilleux et les légendes de l'enfance conservent leur signification et leurs valeurs, et se dérobent à toute exploitation étrangère, que l'on parcourt les pages de Breton, les poèmes d'Eluard, les textes d'Aragon, les livres d'images de Max Ernst, que l'on contemple les tableaux de Tanguy et Magritte, on verra que les oeuvres ne tendent pas seulement à résoudre par des moyens nouveaux des problèmes littéraires ou plastiques, mais à élargir le domaine humain, à libérer les forces inconnues inconscientes qui sont en l'homme, à rendre à l'homme et à lui-seul, tout ce qu'il lui appartient, c'est-à-dire tout ce qu'il peut penser, rêver et concevoir. "Libérer l'homme fut toujours le but du surréalisme" (21).

En effet le surréalisme n'est venu que pour libérer l'homme de ses souffrances et le sauver de sa déperdition, comme Carouges dit : "Comprendre le surréalisme, ce n'est peut-être pas autre chose que se comprendre soi-même" (22).

Le surréalisme naquit dans la société humaine pour que l'homme renaisse de nouveau. Il propose à l'homme de conquérir son destin, à cet égard A. Breton dit : "L'homme propose et dispose. Il ne tient qu'à lui de s'appartenir tout entier...." (23).

*
* *
*

-VI-

LE HASARD OBJECTIF

Carrouge dit : "Le hasard objectif, c'est l'ensemble de ces phénomènes qui manifestent l'invasion du merveilleux dans la vie quotidienne. Par eux, en effet, il s'avère que l'homme marche en plein jour, au milieu d'un réseau de forces occultes qu'il lui suffisait de déceler et de capter pour s'avancer enfin victorieusement à la face du monde, dans la direction du point suprême. Ce sont les présages visibles et véritables du nouvel âge d'or, les prodromes actifs de la grande réintégration cosmique, les amorces et signes de la future fusion de l'homme et de l'univers par la conquête du point suprême.

L'attention à de tels phénomène provient pratiquement de ce sentiment de l'attente qui est si profondément enraciné au coeur de Breton : l'attente d'évènements merveilleux et révélateurs" (24).

*
* *
*

Le célèbre livre, NADJA de Breton incarne l'idée du hasard objectif. Le sujet lui-même se trouve chez Ibn 'Arabi dans son grand ouvrage, les REVELATIONS MEQOISES dans lequel il affirme que la science se révèle brusquement dans l'esprit sans signe préalable. Mais celui qui reçoit, doit réunir toutes les capacités et toutes les conditions avant de recevoir le génie de la science : "La science se conçoit par ce que l'on appelle la science subite, immédiate, c'est-à-dire immédiatement reçue". Dans cette science il n'y a pas le facteur temps et l'espace s'efface ou presque au point qu'on peut comparer cette science immédiate qui brille dans l'imagination, à la science que l'élève acquiert sur le champ de son professeur. S'il l'a appelée science instantanée, c'est parce que la science qui s'acquiert de cette manière ressemble à la perception par l'oeil des choses visibles que la lumière du soleil dévoile malgré leur grand nombre et leur grande distance, "en un temps court ou même en un clin d'oeil", (25) c'est-à-dire en un temps égal au temps nécessaire pour le jaillissement

de la lumière sur les choses que l'oeil perçoit.
En d'autres termes, le temps nécessaire pour le jaillissement de la lumière sur les choses que l'oeil perçoit est égal au temps qu'il faut pour que l'oeil les perçoives. Il n'y a donc ni décalage, ni durée bien que la durée soit mentalement perceptible, exactement comme c'est le cas de l'absence de décalage entre la cause et l'effet, lesquels sont simultanés dans l'existence. De même, l'instant, la fulguration ou l'étincelle inclut toutes les sciences que Dieu lui a confiées : si la fulguration se produit chez un individu, celui-ci perçoit toute la science contenue en elle, comme l'instant permet, en principe de voir tout grâce au soleil. Si le voyant ne voit pas en un instant tout ce que le soleil dévoile, ce n'est pas la faute du soleil, mais celle de l'oeil. La défaillance n'est donc pas dans l'instant, mais dans l'intellect qui n'a pas la faculté de tout percevoir en un instant. (26)

*

* *

-VII-

LE REEL

Ibn 'Arabi, ainsi que tous les mystiques croient que le monde ici-bas, c'est le monde du changement, le monde des contradictions et que après lui il y a le monde Eternel et Immuable. Le monde ici-bas et un pont que chaque créature doit traverser pour arriver au second monde, le Monde Eternel.

Cette croyance est un des piliers de la croyance dans l'Islam. Nous avons déjà évoqué ce sujet à plusieurs reprises dans notre thèse. Quant au surréalisme, il a réfuté le réel dans les deux sens, cosmique et sociologique et il a cherché la réalité en dehors de ce monde et de ce réel. Nous avons expliqué cette idée dans les chapitres concernant le surréalisme d'une façon qui s'approche de la pensée mystique, si elle n'est la pensée mystique même.

A. Breton dit : "Tant va la croyance à la vie, à ce que la vie a de plus précaire, la vie réelle s'entend, qu'à la fin cette croyance se perd" (27).

c'est ainsi qu'A. Breton pense que le surréalisme est le seul moyen de libérer l'homme. De même Ibn 'Arabi et tous les mystiques pensent que le seul salut de l'humanité est la voie de la mystique.

A. Breton dit : "Ce monde n'est que très relativement à la mesure de la pensée et les incidents de ce genre ne sont que les épisodes jusqu'ici les plus marquants d'une guerre d'indépendance à laquelle je me fais gloire de participer. Le surréalisme est le "rayon invisible" qui nous permettra un jour de l'emporter sur nos adversaires". "Tu ne trembles plus Carcasse". Cet été les roses sont bleues, le bois est du verre, la terre drapée dans sa verdure me fait aussi peu d'effet qu'un revenant. C'est vivre et cesser de vivre qui sont des solutions imaginaires. L'existence est ailleurs" (28).

*

*

*

-VIII-

LE MONDE INVISIBLE

Il est évident qu'Ibn 'Arabi et tous les mystiques ou plutôt tous les musulmans croient fermement à l'existence du Monde Invisible. Ils croient également que notre monde ici-bas contient d'autres créatures non visibles dans des lieux également invisibles, comme par exemple l'existence des Djinns et de Satan dans notre monde, d'une façon et dans des circonstances qui sont tout à fait différentes des nôtres. Dans le Coran, il y a plusieurs versets qui confirment, en donnant les détails descriptifs, de l'existence des Djinns et de Satan. Il est étonnant que Breton adopte cette même pensée par sa manière surréaliste, c'est-à-dire sans arrière pensée et sans accorder d'importance à la croyance traditionnelle. Il dit : "Je crois devoir faire observer que je ne m'éloigne pas sensiblement ici du témoignage de Novalis : nous vivons en réalité dans un animal dont nous sommes les parasites. La constitution de cet animal détermine la nôtre et vice versa" et que

je ne fais que m'accorder avec la pensée de William James : "Qui sait si, dans la nature, nous ne tenons pas une aussi petite place auprès d'êtres par nous insoupçonnés, que nos chats et nos chiens vivant à nos côtés dans nos maisons ?" Les savants eux-même ne contredisent pas tous à cette opinion : "Autour de nous circulent peut-être des êtres bâtis sur le même plan que nous, mais différents, des hommes, par exemple, dont les albumines seraient droites". Ainsi parle Emile Duclaux, ancien Directeur de l'Institut Pasteur (1840-1904).

Un mythe nouveau ? Ces êtres, faut-il les convaincre qu'ils procèdent du mirage ou leur donner l'occasion de se découvrir ? (29).

* * *

-IX-

LES REVES

Ibn 'Arabi insiste sur l'importance du rôle des rêves dans la formation de la personnalité humaine, et particulièrement de l'homme mystique qui cherche toujours la découverte de la vérité et à la rencontre de soi. Nous avons vu dans le chapitre (l'imagination entre l'éveil et le sommeil) que Ibn 'Arabi divise les rêves en deux principales catégories : l'une émane de Dieu, et c'est la réalité authentique, l'autre relève de Satan, et c'est le souci et le mensonge.

Ibn 'Arabi rapporte que le Prophète Mohamed a commencé sa prophétie par la vision (rêve) authentique en reproduisant la tradition suivante : "La vision authentique est l'une des quarante six parties de la prophétie".

Dans le dit chapitre nous avons détaillé l'analyse d'Ibn 'Arabi sur la vision de Joseph et celle d'Abraham. Ainsi nous l'avons constaté que le réel vécu participe en grande partie à la constitution du rêve, et ceci est l'avis de Freud et de la plupart

des psychanal^{ys}tes et des poètes y compris Breton.

Enfin, l'avis d'Ibn 'Arabi sur les rêves est très proche de celui d'A. Breton qui a déclaré que les rêves relèvent d'un monde inconnu et que le surréalisme doit découvrir ce monde, comme une porte qui le conduit vers l'infini, ou comme a dit Carrouge : "Qui sait alors quel résultat l'homme obtiendra, quel fruit donnera le continent intérieur demeuré depuis des siècles en friche ? Le songe en sait parfois plus long sur nous que notre conscience la plus éveillée"(30).

Dans ce sens A. Breton dit : "Pourquoi n'attendrais-je pas de l'indice du rêve plus que je n'attends d'un degré de conscience chaque jour plus élevé ? Le rêve ne peut-il être appliqué lui aussi, à la résolution des questions fondamentales de la vie" (31).

Carrouge considère que la grandeur de Breton vient de l'importance qu'il accorde aux phénomènes des rêves et de son insistance sur ce domaine comme étant le champ où le surréalisme se déroule : "La grandeur de l'oeuvre de Breton vient de ce qu'il tend à fonder

en une synthèse dialectique, tous les modes de compréhension d'investigation du rêve. Il corrige l'esprit terre à terre de Freud par l'esprit poétique des romantiques allemands et il impose à l'excès de fantaisie et d'idéalisme de ces derniers, le contrôle de la méthode réductrice du premier.

Il est absolument faux de voir dans l'intérêt de Breton pour le rêve, le résultat d'un désir d'évolution. Comme il entend se diriger vers le point suprême qui est fusion en acte du rêve et de la veille de l'inconscient et du conscient. Il ne prône pas le rêve pour le rêve, il cherche les moyens de faire communiquer la veille avec le rêve, d'assurer la libre circulation des courants d'images et de pensée entre les deux vases communicants. » (32)

A propos de l'importance des rêves, Breton déclare : "C'est à très juste titre que Freud a fait porter sa critique sur ce rêve. Il est inadmissible en effet que cette part considérable de l'activité psychique ait encore si peu retenu l'attention" (33).

Le surréalisme et la mystique trouvent dans le monde des rêves, le domaine le plus vaste pour connaître l'inconnu et pour l'interpréter. Ils ont pu réaliser de remarquables progrès en ce domaine :

"Le songe est le lieu géométrique où se rencontrent les plans de la réalité psychophysologique, de la réalité extérieure et de la réalité supranormale. Sa bizarrerie vient seulement de ce qu'entre ces images hétérogènes il opère de véritables collages. Il nous livre dans une sorte de désordre qui est pourtant lui aussi un ordre supplémentaire, mais un surcroît de complication, le film d'une région multiple et immense. A la vérité, ce désordre vient beaucoup moins de lui-même que du manque d'éducation de notre oeil ultérieur et de notre conscience qui ne savent pas distinguer les plans, le relief, les significations. A l'égard des mondes du rêve, les hommes sont encore dans la même situation que les très petits enfants à l'égard des images du monde extérieur qu'ils ne savent pas encore classer, situer et interpréter." (34)

*

* * *

-X-

LA BEAUTE

pour Ibn 'Arabi et tous les mystiques, Dieu se présente sous deux aspects ; celui de la beauté et celui de la majesté. En toute chose la beauté de Dieu se manifeste, mais c'est la majesté qui cache les aspects de la beauté, sauf pour les initiés, pour une raison que seul Dieu connaît dans sa sagesse :

"Ta beauté est en toute chose manifeste

et ce n'est que ta majesté qui la cache" (35).

La majesté c'est le réel dans son apparence pour tous ; c'est-à-dire, la vie en général qui est pleine de contradictions et de changements à chaque instant. Ceci est un voile chez les mystiques, celui qui se limite à ce voile, la vérité lui reste cachée, vérité qui est la beauté unifiée, dans laquelle il n'y a ni contradiction, ni changement. Ibn 'Arabi estime que pour tous les hommes -sauf les mystiques- la beauté lui est voilée par la majesté : autrement dit, la majesté qui est la vie vécue appelle et guide vers l'autre réel, le réel éternel, ou

le monde la beauté unifiée.

Il faut savoir que les deux mondes ou plutôt les deux qualités ne se détachent pas l'un de l'autre, et que les phénomènes merveilleux dans le monde de la majesté, ce sont les effets du monde de la beauté. C'est sur ce point, que le surréalisme rejoint la mystique, car il croit, comme Breton l'a dit : "le merveilleux est toujours beau, n'importe quel merveilleux est beau, il n'y a même que le merveilleux qui soit beau" (36).

"Le merveilleux" ici c'est le merveilleux d'une façon générale, c'est le merveilleux dans tous les domaines. Le surréalisme selon Breton, c'est le point dans lequel toutes les merveilles s'unissent : "Je crois à la révolution future de ces deux états, en apparence si contradictoires, que sont le rêve et la réalité, en une sorte de réalité absolu, de surréalité, si l'on peut ainsi dire " (37).

En ce qui concerne la littérature, A. Breton dit : "dans le domaine littéraire, le merveilleux seul est capable de féconder des oeuvres ressortissant à un genre

inférieur tel que le roman, et d'une autre façon générale, tout ce qui participe de l'anecdote"(38).

* * *

-XI-

L'AMOUR

L'amour chez Ibn 'Arabi, c'est la véritable vie. Il n'y a pas de vie hors de l'Amour. l'Amour c'est le commencement et la fin dans la vie d'Ibn 'Arabi, comme dans la vie de tous mystiques.

"On peut dire que tous les mystiques commencent leur vie par l'Amour sensible, puis ils se purifient et ils s'élèvent vers l'Amour spirituel. La transition de l'Amour, de la beauté à l'Amour spirituel chez les mystiques est raisonnable, surtout dans le cas de la privation de l'aimé.

Ce sujet est extrêmement vaste et nous ne pouvons l'épuiser, quelle que soit notre démarche. Or nous ne voulons pas entrer dans les définitions de l'Amour chez les mystiques et nous voulons pas non plus traiter le sujet de l'Amour Divin chez Ibn 'Arabi, car il est tout à fait différent de celui qu'on trouve chez A. Breton qui ne croit pas en Dieu. Mais nous avons choisi un point important dans le sujet de l'Amour chez Ibn 'Arabi et chez A. Breton, ce point c'est la valeur de la femme

chez l'un et l'autre, et la signification de l'Amour et des relations sexuelles entre l'homme et la femme.

Nous allons constater qu'il n'y a aucune différence entre la mystique et le surréalisme, sauf que le surréalisme ne croit pas en Dieu.

Ibn 'Arabi croit que la femme a été créée au début de la création comme l'homme, sous la forme de Dieu. C'est de là qu'elle égale l'homme.

Ibn 'Arabi dit : "Or, Dieu nous fit savoir qu'il insuffla à l'homme de son esprit, en sorte que c'est lui-même qu'il désire ; car n'a-t-il pas créé l'homme dans sa "forme", ce qui signifie qu'il est issu de son esprit ?

Du fait que l'homme, dans sa constitution naturelle, est composé des quatre éléments, qu'on appelle aussi "humeurs" sous le rapport de leur manifestation (organique) dans le corps, le souffle divin, s'allumant par contraste avec l'humidité contenue dans le corps humain, conféra à l'esprit humain sa nature ignée. Pour cette raison Dieu s'adressa à Moïse sous les apparences du feu, après avoir provoqué en lui le désir d'en chercher. Si la constitution

humaine participait directement à la nature universelle (qui englobe aussi les anges), l'esprit insufflé en elle serait (pure) lumière. D'autre part, si Dieu symbolisa (son acte créateur) par l'insufflement, c'est qu'il fit allusion à l'expir du clément (Nafas ar-rahmân, c'est-à-dire l'expansion miséricordieuse des possibilités de manifestation à partir de leur état latent dans le principe). Par l'expir divin, la détermination essentielle de l'homme fut rendue manifeste ; et à cause du réceptacle prédisposé, l'esprit apparut, non pas comme lumière (nûr), mais comme feu (nâr). Le souffle divin est donc inhérent à ce par quoi l'homme est homme (au sens de sa qualité humaine primordiale). De cette nature (primordiale de l'homme) Dieu fit dériver une deuxième "personne", créée sous sa forme, et l'appela femme. Dès que celle-ci apparut dans la forme de l'homme (ou comme une image de sa "forme" essentielle), celui-ci se pencha sur elle, parce qu'un être s'aime lui-même, et elle se tourna vers lui comme vers son pays natal." (40)

Ainsi Ibn 'Arabi croit que l'homme ne peut se réaliser et se parfaire et il ne peut connaître son Seigneur que s'il a connu la femme et l'aime, et il comprend profondément la signification de la relation sexuelle avec elle, peut-il considérer cette relation d'une grande importance. Il dit : "Quand l'homme aime la femme, il désire l'union, c'est-à-dire l'union la plus complète qui soit possible dans l'amour ; et dans la forme composée d'éléments, il n'existe pas d'union plus intense que celle de l'acte conjugal. De ce fait, la volupté envahit toutes les parties du corps et pour la même raison la loi sacrée prescrit l'ablution totale (du corps après l'acte conjugal), la purification devant être totale, comme l'extinction de l'homme dans la femme avait été totale lors du ravissement par la volupté de (l'union sexuelle). Car Dieu est jaloux de son serviteur, il ne tolère pas que celui-ci croie jouir d'autre chose que de lui. Il le purifie donc (par le rite prescrit), afin qu'il se retourne, dans sa vision, vers celui en qui il s'est éteint en réalité, puisqu'il n'y a pas d'autre

chose que cela.

Lorsque l'homme contemple Dieu dans sa femme, sa contemplation porte sur ce qui est passif ; s'il le contemple en lui-même, en vue de ce que la femme provient de l'homme, il le contemple en ce qui est actif ; et lorsqu'il le contemple seul, sans la présence d'une forme quelconque issue de lui, sa contemplation correspond à un état de passivité à l'égard de Dieu, sans intermédiaire. Dès lors, sa contemplation de Dieu dans la femme est la plus parfaite, car c'est alors Dieu en tant qu'il est à la fois actif et passif qu'il contemple, tandis que dans la contemplation purement intérieure, il ne le contemple qu'en mode passif. Aussi le Prophète - sur la bénédiction et la paix - dut-il aimer les femmes à cause de la parfaite contemplation de Dieu en elles. On ne saurait jamais contempler Dieu directement en l'absence de tout support (sensible ou spirituel), car Dieu dans son essence absolue, est indépendant des mondes. Or comme la réalité divine est inabordable sous ce rapport (de l'essence), et qu'il n'y a de contemplation (Ṣ̄ahādah) que dans une substance, la contemplation de Dieu dans les femmes est la plus intense

et la plus parfaite ; et l'union la plus intense (dans l'ordre sensible, qui sert de support à cette contemplation) est l'acte conjugal! (41)

Ibn 'Arabi ne sépare pas chez l'homme, l'amour divin et l'amour de la femme. Chacun des deux amours complète l'autre. Il dit : "Or le Prophète aima les femmes précisément en raison de leur rang ontologique, parce qu'elles étaient comme le réceptacle passif de son acte, et qu'elles se situent par rapport à lui comme la Nature Universelle (at-tablī'ah) par rapport à Dieu ; c'est bien dans la Nature Universelle que Dieu fait éclore les formes du monde par projection de sa volonté et par le commandement (ou l'acte : al-'amr) divin, lequel se manifeste comme acte sexuel dans le monde des formes constituées par les éléments, comme volonté spirituelle (al-himmah) dans le monde des esprits de lumière et comme conclusion logique dans l'ordre discursif, le tout n'étant que l'acte d'amour du ternaire primordial se reflétant dans chacun de tous ces aspects.

Celui qui aime les femmes de cette manière, les aime par amour divin ; mais celui qui ne les aime qu'en vertu de l'attraction naturelle, se prive lui-même de la connaissance inhérente à cette contemplation. L'acte sexuel sera pour lui une forme sans esprit ; bien entendu, l'esprit reste toujours immément à la forme comme telle, seulement, il demeure imperceptible à celui qui s'approche de son épouse - ou d'une femme quelconque - pour la seule volupté, sans connaître l'objet véritable de son désir. Cet homme est aussi ignorant à l'égard de lui-même que le serait un étranger auquel il ne s'est jamais ouvert. Les gens savent bien que je suis amoureux ; seulement, ils ne savent pas de qui.... " (42)

L'amour chez André Breton, c'est le point vers lequel tous les rayons de la vie convergent. Et même, nous n'écartons pas le fait que cela soit "le point" vers lequel tout aboutit dans l'univers. André Breton dans cette parole : "Il n'est de solution hors de l'amour", résume d'une manière très claire la valeur de l'amour dans

le surréalisme. Le surréalisme considère que la forme est la substance de l'Amour, et le symbole qui conduit à l'Amour Absolu et aboutit à sa signification parfaite.

Elle est "la Grande promesse", comme l'a écrit A. Breton: "Dans le surréalisme, la femme aura été aimée et célébrée comme la Grande promesse, celle qui subsiste après avoir été tenue." (44)

L'attachement de Breton à la femme est si fort qu'il lui a donné un caractère spirituel, et lui a permis de conquérir la plus grande partie de sa pensée et de son imagination. Comme dit Carrouges: "Le mythe de la femme féérique est un des thèmes majeurs de la pensée de Breton. Nadja n'est pas un fantôme analogue à tout autre, elle est le spectre de soie de la femme-fée: "Elle compose un moment avec beaucoup d'art, qu'en a donné l'illusion très singulière de personnage fuyant de Mélusine." (45) "Mélusine est le symbole de la "Femme-enfant" sur laquelle le temps n'a pas de prise" (46) A propos de ce fantôme spirituel, Breton dit: "Mélusine, je ne vois qu'elle, qui puisse rédimmer cette époque sauvage, c'est la femme tout

entière et pourtant la femme telle qu'elle est aujourd'hui, la femme privée de son assiette humaine, prisonnière de ses racines mouvantes tant qu'on veut, mais aussi par elle en communication providentielle avec les forces élémentaires de la nature." (47)

Dans l'analyse de ce personnage (Mélusine), et dans la manifestation de ses dimensions chez André Breton, Carrouges dit : " Serpent jusqu'à mi-corps, Mélusine est en relation intime avec les forces animales de la nature et par conséquent avec l'inconscient ; mais elle a des ailes et par là elle est aussi en communication avec les mondes supérieurs, ceux où elle s'envole, selon la légende, quand son époux prétend illégitimement violer son secret. Elle est pourtant femme aussi et appartient en même temps à notre monde. Elle est donc la vivante synthèse des trois règnes de la réalité. Comme l'écrit Eliphas Lévi, elle est "la sirène révélatrice des harmonies" et de "l'alliance analogique des contraires".

(48)

* * *

L'intention du surréalisme par rapport à la femme n'était pas seulement l'aspect sexuel ; mais bien au contraire, l'aspect sexuel ne reçoit pas autant de valeur et de soin de la part du surréalisme que n'en reçoivent l'aspect humaniste et l'aspect créateur, qui est la nature de l'amour pur qui ne se restreint pas aux relations sexuelles: "A notre époque où règne le préjugé selon lequel l'amour n'est qu'un désir qu'épuise la satisfaction, où d'autre part l'on considère sans examen le surréalisme comme une doctrine inhumaine, il est émouvant de constater que Breton au contraire recherche avec passion le sens du véritable amour, plus haut que le désir sexuel, car celui-ci n'est qu'un des aspects de l'amour : "Il n'est pas de sophisme plus redoutable que celui qui consiste à présenter l'accomplissement de l'acte sexuel comme s'accompagnant nécessairement d'une chute de potentiel amoureux entre les êtres, chute dont le retour les entraînerait progressivement à ne plus se suffire. Ainsi l'amour s'exposerait à se ruiner dans la mesure où il poursuit sa réalisation même... Ainsi Juliette continuant à vivre ne serait pas toujours plus Juliette pour Roméo". (49)

La relation sexuelle avec la femme, selon le surréalisme, n'est pas un désir passager, mais elle possède une signification profonde. Celui qui se contente du besoin naturel de la femme, il perd, dans son âme, le sens de l'humanité et il fait perdre aussi le sens à la femme.

Pour confirmer la valeur de cette relation, et la valeur que prend la femme dans le domaine de l'amour, et l'incitation de l'homme à la sublimation, pour confirmer aussi que l'amour de la femme ne se sépare pas de l'amour spirituel, nous allons citer un texte d'André Breton dans lequel il expose toutes ses idées : comme si Breton, au moment où il écrivait, avait rencontré l'esprit d'Ibn 'Arabi dans l'inconnu.

Breton dit : "Dans le surréalisme, la femme aura été aimée et célébrée comme la grande promesse, celle qui subsiste après avoir été tenue. Le signe d'élection qui est mis sur elle et ne vaut que pour un seul (à charge pour chacun de le découvrir) suffit à faire justice du prétendu dualisme de l'âme et de la

chair. A ce degré il est parfaitement certain que l'amour charnel ne fait qu'un avec l'amour spirituel. L'attraction réciproque doit être assez forte pour réaliser, par voie de complémentarité absolue, l'unité intégrale, à la fois organique et psychique. Certes, on n'entend pas nier que cette réalisation se heurte à de grands obstacles. Toutefois, pourvu que nous soyons restés dignes de la quête, c'est à dire que nous n'ayons pas, fût-ce par dépit, corrompu en nous la notion d'un tel amour à sa source même, rien ne saurait, de la vie, prévaloir contre la soif que nous en gardons. De très cruels échecs dans cette voie, (d'ailleurs le plus souvent attribuables à l'arbitraire social, qui restreint généralement à l'extrême les ressources du choix et fait du couple intégral une cible sur laquelle vont s'exercer de l'extérieur toutes les forces de division) ne sauraient faire désespérer de cette voie même. Il y va, en effet, là plus qu'ailleurs, au premier chef, de la nécessité de reconstitution de l'Androgyne primordial dont toutes les traditions nous entretenent et de son incarnation, par-dessus

tout désirable et tangible, à travers nous.

Dans cette perspective, il fallait s'attendre que le désir sexuel, jusqu'alors plus ou moins refoulé dans la conscience trouble ou dans la mauvaise conscience par les tabous, s'avérât, en dernière analyse, l'égarant, le vertigineux et inappréciable "en deçà" sur la prolongation sans limites duquel le rêve humain a bâti tous les "au-delà".

C'est assez dire qu'ici le surréalisme s'écarte délibérément de la plupart des doctrines traditionnelles, selon lesquelles l'amour charnel est un mirage, l'amour-passion une déplorable ivresse de lumière astrale, au sens où celle-ci passe pour préfigurée dans le serpent de la Genèse. Pourvu que cet amour réponde en tous points à sa qualification passionnelle, c'est à dire suppose l'élection dans toute la rigueur du terme, il ouvre les portes d'un monde où, par définition, il ne saurait plus être question de mal, de chute ou de péché." (50)

* * *

Dans ce chapitre, nous avons exposé les points de comparaison essentiels entre Ibn 'Arabi et André Breton, ou entre la mystique et le surréalisme. Il y a encore de nombreux points de correspondance entre eux, comme par exemple : l'écriture automatique, dans le surréalisme, qui correspond à l'illumination divine ; le rêve dans l'état de veille, qui correspond au dévoilement, dans la mystique etc...

Nous croyons que nous avons réalisé notre but, en disant qu'il y a des convergences que les textes ont montrées. Ces convergences sont si nombreuses qu'elles nécessitent une étude particulière, que nous sommes en train de faire.

*

*

*

-NOTES-

- 1 ŠARANI Abdulwahhab, Al Tabaqāt al-Kūbra, II, p. 156
- 2 LINGS M., Qu'est-ce que le soufisme ?, p. 13
- 3 M. CARROUGES, André Breton et les données fondamentales du surréalisme, p. 24
- 4 A. BRETON, Manifestes..., p. 92
- 5 M. CARROUGES, André Breton et les données..., p. 22
- 6 A. BRETON, Manifestes..., p. 76-77
- 7 AL QANDOUZI, Yanab'a Al-Mawddah, III, p. 63
- 8 L. MASSIGNON, Akhbar Al-Hallaj, p; 107
- 10 M. OUDAIMAH, Niffari, Station de l'indicible
- 11 A. BRETON, Manifestes..., p. 46
- 12 Ibid., p. 47
- 13 Ibid., p. 108
- 14 Ibid., p. 34
- 15 Ibid., p. 179-180

- 16 L. MASSIGNON, Diwanal-Hallaj, p. 26
- 17 A. BRETON, Manifestes..., p. 66
- 18 M. CARROUGES, André Breton et les données..., p. 26
- 19 Ibid., p. 99
- 20 Ibid., p. 11
- 21 F. ALQUIE, Philosophie du surréalisme, p. 219-220
- 22 M. CARROUGES, André Breton et les données..., p. 8
- 23 A. BRETON, Manifestes..., p. 28
- 24 M. CARROUGES, André Breton et les données..., p. 246-247
- 25 IBN 'ARABI, Les Révélations Mecquoises, II, p. 548
- 26 Ibid., II, p. 55
- 27 A. BRETON, Manifestes..., p. 11
- 28 Ibid., p. 64
- 29 Ibid., p. 175-176
- 30 M. CARROUGES, André Breton et les données..., p. 283
- 31 A. BRETON, Manifestes..., p. 21
- 32 M. CARROUGES, André Breton et les données..., p. 281-282
- 33 A. BRETON, Manifestes..., p. 20
- 34 M. CARROUGES, André Breton et les données..., p. 280-281
- 35 IBN 'ARABI, Diwan, p. 20

- 36 A. BRETON, Manifestes... , p. 24
- 37 Ibid., p. 23-24
- 38 Ibid., p. 24
- 39 Z. MOUBARAK, Al-Tašwuf Al-Islami (La mystique islamique)
Tome II, p. 189
- 40 IBN 'ARABI, Fusus al-Hikam, p.198-199
- 41 Ibid., p. 201-202
- 42 Ibid., p. 203-204
- 43 A. BRETON, cité par M. Carrouges in André Breton et les
données... , p. 184
- 44 A. BRETON, Manifestes... , p. 184
- 45 M. CARROUGES, André Breton et les données... , p. 284
- 46 Ibid., p. 285
- 47 Ibid., p. 285
- 48 Ibid., p. 285
- 49 Ibid, p. 286-287
- 50 A. BRETON, Manifestes..., p. 184-185

CONCLUSION

Le surréalisme est un mouvement spirituel dans le sens psychique et humain, et non dans le sens religieux. Autrement dit, le surréalisme est un appel à l'homme pour qu'il reconquière ses véritables valeurs et accomplisse son vrai rôle, en tant que maître dans l'univers et parmi les créatures terrestres.

Nous trouvons que la naissance du surréalisme en France, au coeur de l'Europe, est une chose tout à fait naturelle conçue par la nécessité. La machine a dominé la société européenne et l'homme est devenu une partie de cette machine industrielle. Il est tout à fait naturel que l'homme soit le manipulateur de la machine créée par lui et non soumis à elle. C'est pour quoi il a été fatal de s'attendre à un tel phénomène en guise de révolte contre soumission à une machine industrielle écrasante pour rendre à l'homme perdu sa véritable considération.

Carrouges dit : "A cet égard, l'apparition du surréalisme dans le pays de Descartes et de Voltaire, au

sein d'un monde asservi par les philosophies abstraites les arts classiques, la mentalité bourgeoise et les économies travaillistes, est un phénomène extraordinaire.

Le surréalisme est en effet une révolte radicale contre cette civilisation. Il n'exige pas seulement une révolution intellectuelle et artistique mais aussi une révolution sociale et surtout une libération totale de l'humanité" (1).

Il était naturel que le surréalisme en tant que mouvement spirituel, refuse le réel établi. Car il trouve que le réel n'est pas le vrai réel voulu par l'homme, mais un réel mensongé. C'est donc dans l'acceptation de ce réel que se trouve la cause de la souffrance et de la misère de l'homme. Il est impossible à l'homme de se libérer de l'amertume de ce réel sauf en se révoltant contre lui, et en remplaçant par l'autre réel plus convenable à l'homme, celui qui assure à l'homme une vie libre et vide de tout contrainte, de toute aliénation. Le refus du surréalisme au réel

établi n'est pas une fuite, ni un désespoir de la vie, mais comme dit Alquié : "La déréalisation du monde quotidien fut toujours, chez les surréalistes, au service d'un espoir positif de possession et de découverte. Le surréalisme n'est pas fuite dans l'irréel ou le rêve, mais tentative pour pénétrer dans ce qui a plus de réalité que l'univers logique et objectif" (2).

Donc le surréalisme se voulait un mouvement d'opposition sur les principaux problèmes de l'homme tant sur le plan spirituel que social. A. Breton et son groupe ont écrit beaucoup en prose et en vers sous forme de pièces de théâtre, de films, de romans qui ont dès le début influencé le monde littéraire en France et ailleurs. Tant que ce courant a vécu, il a laissé certaines influences dans les écrits littéraires en Occident et en Orient.

Au contraire du phénomène surréaliste qui est récent, les origines historiques de la mystique remontent loin dans le passé. Au début de l'Islam, la présence est continue dans tous les pays de l'Islam.

Alors que le surréalisme n'a vécu qu'une durée limitée, la mystique a été une doctrine importante de remise en question de la finalité de l'homme et de sa condition sociale. Elle montrait le chemin de la vraie vie spirituelle.

Parmi les plus grands mystiques, citons Al Hallaj, Niffari, Suhrawardi Israqi, Ibn 'Arabi, 'Ījalāl ad Din-Rumi, 'Attār.

Cependant, contrairement à la mystique, le mouvement surréaliste a bénéficié de l'essor considérable des sciences humaines de notre époque, telle que la psychanalyse, la psychologie et autres sciences devenues exactes.

Le surréalisme est comme la mystique, l'homme ne peut y adhérer comme il adhère à un parti politique pour exercer son activité, mais adhérer au surréalisme c'est procéder à un changement de soi et progressivement l'homme devient surréaliste ou mystique. Dans ce sens, Carrouges dit : "Cela ne veut pas dire que le surréalisme soit un pari absurde comme le prétendent ses dé-

tracteurs, mais seulement qu'il ne peut entrer dans le lit de procuste de leur conception. Qu'on ne suppose pas non plus qu'il n'est pas possible à tous d'opérer cette mutation mentale qui est indispensable. Tous les hommes peuvent découvrir en eux un domaine intérieur par où ils pourraient pénétrer dans l'orée des mondes surréels. S'ils sont séparés de ces mondes, c'est parce qu'ils sont d'abord séparés d'eux-mêmes, coupés d'avec leur propre domaine secret. Comprendre le surréalisme, ce n'est peut-être pas autre chose que se comprendre soi-même. Mais cela n'est possible qu'à la condition de pratiquer une brèche profonde dans le mur construit par l'éducation classique et rationaliste qui nous divise ridiculement d'avec nous-mêmes." (3)

Lorsque le surréalisme rejette le réel établi, il était nécessaire qu'il définisse et qu'il propose le réel voulu. Le surréalisme croit que l'imagination constitue l'un des principaux facteurs (comme les rêves, la beauté, l'amour, l'écriture automatique, etc...) dans la création de ce réel voulu.

Il ne s'agit pas de l'imagination des malades mentaux et des fous ; mais il s'agit de l'imagination créatrice qui conduit vers l'absolu, en état de veille et en état de sommeil.

Le surréalisme affirme que l'imagination est une énergie illimitée, si l'homme la découvre. Alors il peut vivre dans le même état en étant en éveil ou en sommeil, c'est à dire qu'il perçoit toute chose dans sa réalité ; c'est ce que l'on appelle le dévoilement chez les mystiques.

Quelque soit la situation, le surréalisme a des germes spirituels, mystiques, à l'évidence desquels il est impossible d'échapper.

Dans le chapitre concernant la comparaison, nous avons fourni des preuves à cet égard. Et nous citons ici en plus ce qu'a dit Carrouges en le confirmant par une parole d'André Breton : "La notion de point suprême est la pierre d'angle fondamentale de la cosmologie surréaliste, elle est le foyer vivant du réel et du surréel et elle vient de l'ésotérisme. Breton l'a

dit lui-même en termes formels : "Ce n'est pas là seulement une vue héritée des occultistes, elle traduit une aspiration si profonde que c'est d'elle essentiellement que ce surréalisme passera sans doute pour s'être fait la substance." (4)

En revanche, l'origine principale de la mystique, c'est le Coran, et nous avons éclairci ce point dans le chapitre concernant la vie d'Ibn 'Arabi. En ce qui concerne l'imagination chez Ibn 'Arabi, tirons à présent la conclusion de ce que nous avons examiné.

1° L'imagination a une liberté absolue dans l'exercice de fonctions dont nous ignorons encore les limites. Nous en avons rencontré quelques unes à l'aide d'exemples, selon l'opinion d'Ibn 'Arabi ; mais cette imagination qui possède cette liberté illimitée ne peut sortir de la loi de la causalité, et elle ne peut non plus sortir de ses propres lois.

A l'intérieur de ces lois elle manifeste son existence de manière indiscutable, mais hors de ces lois il est impossible qu'elle existe. Nous pouvons donner un exemple de cette limitation. Ainsi l'imagina-

tion ne peut, selon Ibn 'Arabi, se passer du monde sensible. L'existence du sensible est la condition de l'imagination. Sans le sensible l'imagination est vide. Le sensible est donc une nécessité absolue pour que l'imagination montre une grande partie de ses fonctions.

2° L'imagination a une très grande valeur, elle est l'élément principal et la première image formelle dans l'opération de la création, elle est même le facteur de l'hypothèse scientifique dans l'invention des connaissances techniques et théoriques.

3° Quand Ibn 'Arabi distingue entre la masse et l'élite dans la connaissance des lois physiques et des phénomènes cosmologiques anormaux, il nous rappelle que la science contemporaine confirme cette distinction. Il estime que le système de la nature permanent mérite de fixer notre attention, plus que les phénomènes cosmologiques qui, apparemment ne concernent pas leurs causes et leurs effets. La croyance à la simplicité et à la beauté de la nature est un

plaisir intellectuel chez les chercheurs, car, sans cela, on ne pourrait repérer un grand nombre de phénomènes à un petit nombre de lois générales. Ce sont ces mêmes lois qu'Ibn 'Arabi, en plusieurs passages de ses oeuvres, nomment les "mères des noms" (divins), et elles constituent les limites de l'imagination humaine.

Enfin, il y a correspondance certaine entre le surréalisme français et la mystique qui ont provoqué l'essor spirituel actuel et suscité un peu partout des questions sur l'homme intérieur et sa permanence :

1° Nous constatons que chacun des deux, la mystique et le surréalisme, sont des révolutions dans leur monde. La mystique est une révolution dans les traditions religieuses ; qui ignore que la mystique ne considère la théologie que comme une voie que l'on doit suivre pour la dépasser et la surpasser ensuite ?

Cependant, celui qui ne dépasse pas la théologie est considéré par les mystiques comme prisonnier de la tradition. Si nous évoquons la théologie, cela

veut dire évoquer la vie toute entière selon la vision religieuse. De la même façon, le surréalisme qui est une révolution contre les traditions et les mœurs sociales, est aussi une révolution qui se veut libératrice de l'homme subjugué par les traditions.

2° La mystique considère que le réel dans lequel nous vivons est un réel en mutation permanente et contradictoire donc l'homme doit chercher un réel interchangeable et non-contradictoire, et ce réel c'est le second monde ou le monde de l'au-delà, ou le paradis promis. Le surréalisme nie le réel vécu, car il ne répond pas aux ambitions de l'homme ; mais il pousse l'homme à créer un autre réel selon ses interminables désirs. Ce réel n'est pas impossible, en vérité, il existe et c'est à l'homme de le découvrir.

3° L'homme qui découvre la vérité de ce réel et la dépasse vers le monde éternel, est désigné chez les mystiques comme étant l'homme parfait. De même, l'homme qui nie ce réel et lui substitue un réel libre et éternel est désigné par le surréalisme comme l'homme surréel ou surnaturel.

-NOTES-

- 1 M. CARROUGES, A. Breton et les données..., p. 7
- 2 F. ALQUIE, Philosophie du surréalisme, p. 116
- 3 M. CARROUGES, A; Breton et les données..., p. 8
- 4 Ibid., p. 22-23

*
* *
*

*
* APPENDICE *
*

-Note Liminaire-

H. CORBIN a traduit une partie de cet appendice dans son ouvrage intitulé "Terre céleste et corps de résurrection" dans lequel il a pris le texte du plus ancien imprimé du célèbre livre d'Ibn 'Arabi "Les Révélations Mécquoises".

J'ai complété la traduction selon la nouvelle excellente édition du livre d'Ibn 'Arabi entreprise par notre ami Osman Yahia. Elle sera publiée volume par volume au f/r et à mesure au Caire avec la collaboration de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (5° section). Le texte original se trouve dans le 2ème volume pages 257-275.

Ce texte est ici traduit simplement. Il correspond à une partie de ce qui fait l'objet du chapitre intitulé "Le monde indépendant ou le monde des archétypes". Ce texte en effet illustre concrètement à mon avis, ce dont j'ai présenté l'aspect philosophique. On notera cependant le caractère très curieusement sur-réaliste de la description des villes superposées de la Terre de Vérité.

LA TERRE QUI FUT CREEE DU SURPLUS DE L'ARGILE D'ADAM ET
QUI SE NOMME "LA TERRE DE VERITE"

L'impossible à décrire
Ici s'accomplit en fait.

FAUST, 2^e partie

Sur la connaissance de la terre qui fut créée
du levain de l'argile d'Adam, et qui est la terre de la
Vraie réalité avec la mention des étrangetés et des
merveilles qu'elle renferme.

"O ma soeur ! ou plutôt, ô ma tante paternelle!
perceptible à tous, tu es l'Imam féminin dont le secret
est pourtant inconnu de nous."

"Les fils d'Adam te firent, ô soeur de leur
père, et leurs compétitions éclatent avec une volonté
maladive."

"A part quelques uns, les fils d'Adam s'inclinent devant toi avec leurs âmes pétries."

"Dis ô tante paternelle comment en toi l'homme a pu révéler son secret et l'a prouvé divin." (En toi se révèle le secret fraternel et se prouve divin).

"Apparaît de ton essence tout un monde que le Seigneur choisi comme disciple."

"Tu es l'Imam féminin et l'Imam est ton frère ; et ceux qu'il précède sont autant d'images extraites de lui-même."

*
* . *

Le palmier coeur d'Adam (1) :

(2) "Sache que, lorsque Dieu eut créé Adam qui fut le premier organisme humain à être constitué, et qu'il l'eut instauré comme origine et archétype de tous les corps humains, il resta un surplus du levain de son argile. De ce surplus, Dieu créa le palmier si bien que cette plante est la ^{semence} d'Adam ; elle est donc pour nous, comme une tante paternelle. La théologie la désigne ainsi et l'assimile au croyant fidèle. Elle recèle des secrets extraordinaires comme n'en recèle aucune autre plante. Or, après la création du palmier, il demeura caché un surplus de l'argile dont la plante avait été constituée ; ce surplus représentait l'équivalent d'un grain de sésame. Et c'est dans ce surplus que Dieu étendit une terre immense. Comme il y disposa le trône et ce qu'il renferme, le Firmament, les cieux et les terres, les mondes souterrains, tous les paradis et les enfers. C'est tout l'ensemble de notre univers qui se retrouve intégralement en cette terre, et pourtant

tout cet ensemble n'est par rapport à l'immensité de cette terre-là que comme un anneau égaré dans un désert de notre terre. Et cette terre-là recèle des merveilles et des étrangetés dont il est impossible de déterminer le compte, et l'intelligence en reste éblouie.

Sur cette terre-là est manifestée la magnificence de Dieu et éclate aux yeux de celui qui la contemple sa puissance créative. Il y a une multitude de choses qui sont rationnellement impossibles, et dont la raison a établi la preuve décisive qu'elles étaient incompatibles avec l'être réel. Eh bien ! Pourtant ces choses existent en cette terre-là. Elle est vaste prairie où les mystiques théosophes rassasient leurs yeux et ils y évoluent. Dans l'ensemble des univers qui composent cette terre-là, Dieu a spécialement créé un univers à notre image. Lorsque le mystique contemple cet univers, c'est sa propre âme qu'il y contemple. C'est à quelque chose comme cela que faisait allusion Abdallah Ibn Abbas, selon ce qui est rapporté de lui en un certain hadith : "Cette Ka ba est une demeure

parmi quatorze demeures. En chacune des sept terres, il y a une créature semblable à nous, si bien qu'en chacune des sept terres il y a un Ibn Abbas qui est mon homologue." Cette tradition a trouvé un large assentiment auprès des mystiques visionnaires.

*
* *

L'Assemblée de la Miséricorde dans la Terre de la Vérité

Revenons à la description de cette terre, avec son immensité et la multitude des univers qui ont été constitués d'elle et en elle. Cette terre est pour les mystiques le lieu où s'accomplissent les théophanies et les visions théophaniques. L'un d'eux nous rapporte un cas que je connais moi-même par vision personnelle : "En cette terre-là, raconte-t-il, il m'arriva un jour de pénétrer dans une assemblée qui se désignait comme l'Assemblée de la Miséricorde. Jamais je ne vis une assemblée plus merveilleuse que celle-là.

Tandis que je m'y trouvais, voici qu'il me survint une vision théophanique ; bien loin de m'arracher à moi-même, elle me stabilisa en compagnie de moi-même. C'est là une des particularités caractéristiques de cette terre. En effet, lorsqu'elles surviennent aux mystiques dans notre monde matériel, tandis qu'ils sont présents à leur corps de chair, les visions théophaniques enlèvent les extatiques à eux-mêmes et les anéantissent à leur vision ; aussi en fut-il pour les prophètes, les grands initiés et tous ceux qui ont expérimenté ces extases. De même le monde des sphères célestes, le Firmament tout éclatant des constellations, le monde du trône englobant tout le cosmos, tout cela, lorsque leur surviennent les visions théophaniques, est arraché aux extatiques ; tout cela est foudroyé. En revanche, lorsque le mystique visionnaire a pénétré en cette terre dont je parle et qu'il lui survient une vision théophanique, elle ne l'arrache pas à son acte d'exister ; elle fait coexister pour lui la vision et le discours."

Il dit encore : "Dans cette assemblée que je

d'évoquer, je passai par des expériences et je connus des secrets que je ne suis pas en mesure de rapporter à cause de l'abscondité des choses signifiées, et parce qu'il n'est pas possible d'arriver à percevoir et comprendre celles-ci avant de les voir soi-même telles que les voit celui qui en a la vision directe. En cette terre là où il y a des jardins, des paradis, des animaux, des minéraux, dont Dieu seul peut connaître le nombre. Or, tout cela qui se trouve en cette terre, absolument tout y est vivant, doué de la pensée et de la parole. Doués de vie et de parole, les êtres y correspondent à ce qu'ils sont ici-bas, avec cette différence qu'en cette terre céleste, les choses sont permanentes, impérissables ; leur univers ne meurt pas. C'est que cette terre n'accueille aucun de nos corps physique constitués d'argile humaine périssable ; elle a pour exigence caractéristique de n'admettre que des corps dont la qualité soit homogène à son propre univers ou au monde des esprits. Aussi est-ce avec leur esprit, non point avec leur corps matériel, que les mystiques y pénètrent. Ils abandonnent leur habitacle de chair sur notre terre terrienne, et ils s'immatérialisent.

Les procédures des voies d'accès à la terre de la vérité

Sur cette terre-là existent des formes et des figures d'une race merveilleuse, d'un caractère extraordinaire. Elles veillent aux entrées des avenues qui dominent ce monde dans lequel nous sommes, terre et ciel, paradis et enfer. Lorsque l'un de nous cherche la voie d'accès à cette terre, celle des initiés de quelque catégorie qu'il s'agisse, hommes ou génies, Anges ou habitants du paradis, la première condition à laquelle il doit satisfaire est la pratique de la gnose mystique et l'esseulement hors du corps matériel. Alors il rencontre ces formes qui se dressent et veillent aux entrées des avenues, Dieu les ayant particulièrement préposées à ce soin. L'une d'entre elles accourt vers l'arrivant ; elle le revêt d'une robe qui convient à son rang spirituel ; elle le prend par la main ; elle se promène avec lui de par cette terre et ils en usent comme ils veulent. Il s'attarde à considérer les chefs d'oeuvre divins ; il ne passe près

d'aucune pierre, d'aucun arbre, d'aucun village de quoi que ce soit, sans leur parler, s'il le désire, comme un homme s'entretient avec son compagnon. Ils ont, certes, des langues différentes.

Mais cette terre possède en propre le don de conférer à quiconque y pénètre la capacité de comprendre toutes les langues qui y sont parlées. Lorsqu'il a atteint son but et qu'il songe à revenir à sa demeure, sa compagne marche avec lui pour le reconduire jusqu'à l'endroit par lequel il était entré. Là elle lui dit adieu ; elle le dépouille de la robe dont elle l'avait revêtu, et elle s'éloigne de lui. Mais il a recueilli une masse de connaissances et d'indices, et sa connaissance de Dieu s'est accrue de quelque chose dont il n'avait pas encore eu la perception visionnaire. Je ne pense pas que la compréhension pénètre jamais en profondeur avec une rapidité comparable à celle dont elle progresse, lorsqu'elle se produit en cette terre-là.

*

* * *

L'histoire du soufi Awhadoddin Karamani avec son shaykh

Aussi bien chez nous dans notre propre monde et dans notre présente existence, certaines manifestations viennent à l'appui de notre assertion. Voici l'exemple d'un cas étrange advenu à un soufi, Awhadoddin Karamani. Celui-ci en fit lui-même le récit à Ibn 'Arabi "J'étais jeune et je voulu venir au secours d'un shaykh qui était tombé malade. En arrivant à Takrit, je demandais au shaykh la permission d'aller chercher le remède à l'hôpital, de Sanjar. Emu de mon chagrin, le shaykh me le permit. Je me rendis donc au majlis de l'Emir. Ce dernier ne me connaissait pas. Me voyant parmi la foule, il se leva, s'approcha de moi et m'accueillit avec la plus grande bonté, en s'informant de mon désir puis ordonna à son serviteur de satisfaire ma demande. Il me donna le médicament, m'accompagna jusqu'à la sortie avec son serviteur qui tenait la bougie entre les mains. Je le priais de rentrer de peur que le shaykh ne s'intimida en l'apercevant.

Comblé et triomphant, je revins près du shaykh à qui je racontais la générosité de l'Emir. Mais le shaykh sourit et me dit : "ô mon enfant, ma sollicitude pour toi m'a inspiré. Voyant quel était ton chagrin à cause de moi, je t'ai accordé la permission que tu demandais. Mais lorsque tu fus parti, je craignis que l'Emir ne te mît dans la honte en refusant de t'accueillir. Alors je me suis séparé de mon propre habitacle corporel ; je suis entré dans celui de l'Emir et me suis assis à sa place. Lorsque tu arrivas, c'est moi qui t'accueillis et agis envers toi comme tu l'as vu. Puis, je suis revenu dans mon habitacle que voici. En fait je n'ai pas besoin de cette drogue et n'ai pas à en faire usage."

Voici donc, dit Ibn 'Arabi, le cas d'une personne qui put se manifester sous l'apparence d'une autre. Qu'en doit-il être pour les habitants de cette terre-là, terre de la Vérité ?

*
* *

La terre de la Vérité et son fruit

Un savant gnostique m'a dit : Quand je suis entré dans cette terre, j'y vis une terre toute entière parfumée de musc, si quelqu'un d'entre nous ici-bas le sentait, il mourrait de la force de la senteur. Son effluve s'étend d'autant que Dieu le veut. J'entrai dans cette terre en elle une terre d'or rouge et noir, où il y a des arbres tout en or, et leurs fruits en or. Quand on prend une pomme ou un autre de ces fruits, et qu'on le mange, alors on trouve agréable son goût, et suave son parfum, et sa grâce est indescriptible, les fruits du paradis sont de moindre valeur. Que dire des fruits d'ici-bas ? Le corps, la figure et la forme sont d'or, la forme et la figure sont semblables à celles de nos fruits, mais le goût en est bien différent. Sur le fruit une ciselure merveilleuse et un ornement si beau qu'aucune âme ne saurait imaginer, il faut que l'œil en atteste.

"J'ai vu de ces fruits, leur grandeur telle

que si l'un d'eux était placé entre le ciel et la terre, il voilerait aux humains de la terre la vision du ciel. Placé sur la terre il la couvrirait très largement. Si celui qui veut le manger l'empoigne de sa main dont on connaît la mesure, il l'enveloppe tout entier grâce à son caractère merveilleux. Il est plus subtil que l'air. La main de l'homme le tient tout entier malgré son énormité. Et c'est chose impossible aux yeux des intellects ici-bas. Quand Dhu I Nun al Masri (+245/869) vit cette terre, il dit ce qui vient d'être rapporté de l'adaptation du grand au petit, sans que le grand soit diminué ou le petit agrandi, ou l'étroit élargi ou le large rétréci. Donc la grandeur de la pomme telle que je l'ai rapporté, subsiste. La poignée qui la saisit, et qui l'enveloppe, est bien celle de la petite main. La propriété est constatée, mais ignorée, seul Dieu la connaît. Cette connaissance-là est la possession propre de Dieu. Un seul jour de notre temps est plusieurs années chez eux, et les temps de cette terre-là sont hétérogènes."

Il dit : "J'entrai dans cette terre, une terre d'argent blanche formellement, couverte d'arbres, de cours d'eau et de fruits attirants. Tout cela est d'argent. Les corps de ses habitants sont tout d'argent. Ainsi pour chaque terre, ses arbres, ses fruits, ses cours d'eau, ses mers, ses habitants sont de ce genre. Quand on cueille ses fruits et qu'on les mange, on leur trouve une saveur, un parfum, un plaisir comme à tous les climats, toutefois le plaisir est indescriptible et ineffable. J'entrai dans une terre de camphre blanc, elle était en plusieurs endroits plus chaude que l'enfer, les humains les parcouraient sans être brûlés, en d'autres endroits tempérés, en d'autres lieux froide. Or chacune de ces terres, qui est un des lieux de cette grande terre si le Ciel y était placé, il y serait par rapport à elle comme un anneau dans un désert. Il n'y a aucune de toutes ces terres qui ne soit plus séante, et qui ne convienne mieux à mon caractère que la terre de safran. Et je n'ai jamais vu personne de chacune de ces terres d'âme plus égale que les habitants de cette terre de

safran, ni plus amène à l'égard de leurs visiteurs qu'ils accueillent avec chaleur et enthousiasme.

"Entre les merveilles de la nourriture, quoi que ce soit qu'on mange, ce qu'on en coupe repousse au moment même et à l'endroit où on le coupe, ce qui restitue le manque, ou bien quand on cueille un fruit de la main, au moment où on le cueille il s'en reconstitue un semblable, au point que ne s'en avise qu'un homme avisé ; si bien qu'aucun manque ne paraît absolument.

* * *

Les femmes de la terre de la Vérité, ses mers et ses navires

"Si tu regardes ses femmes, tu vois les femmes qui existent dans le paradis, comme les femmes des humains par rapport aux houris -les femmes du paradis. Et les habitants de cette terre sont les plus amoureuses des créatures pour leurs visiteurs. Et il n'y a pas chez

eux, en cela, d'artifice. Bien mieux, ils sont tellement faits pour vénérer Dieu et sa grandeur -qu'il soit exalté-, et il leur est impossible de faire le contraire.

"Quant à leurs constructions, il y en a qui sont faites par leur volonté, il y en a d'autres qui sont faites comme les nôtres en usant d'instruments et d'habileté.

"En outre ses mers ne se mêlent pas mutuellement comme a dit Dieu -qu'il soit exalté- : "Il fait confluier les deux mers pour qu'elles se rencontrent ; mais elles ne dépassent pas une barrière située entre elles 55/6 ." Alors tu vois la fin de la mer d'or dont les vagues déferlent, puis dans son voisinage immédiat, il y a la mer de fer ; rien n'entre de l'une dans l'autre. Leurs eaux sont plus subtiles que l'air dans leur mouvement et leur écoulement. Chaque mer est transparente parce qu'elle ne cache aucun animal, rien de la terre sur laquelle elle s'écoule. Si tu veux en boire, tu éprouveras un plaisir que ne donne aucune

autre boisson.

"Les habitants de cette terre poussent comme les autres plantes, sans engendrement ; mais ils sont produits de la terre comme les insectes sont produits chez nous. Ils ne se forme pas d'enfant à partir du sperme dans l'accouplement. Car leurs accouplements ne sont que pour la jouissance et le plaisir.

"Quant à leurs navires, ils croissent et diminuent au gré des voyageurs. Pour aller d'un pays à l'autre, ils vont par terre et par mer, et la vitesse de leur déplacement est plus grande que la perception d'un objet par la vue.

"Les habitants de cette terre sont divers dans leurs comportements. Il y en a qui sont dominés par les désirs ; il y en a d'autres qui sont dominés par la vénération de Dieu - J'ai vu dans des terres, des couleurs que je n'ai pas connues dans ce monde-ci. J'ai vu des minéraux semblables à l'or, mais qui ne sont ni de l'or ni du plomb. J'y ai vu des pierres précieuses où le regard pénètre grâce à leur transparence, et transparentes aussi, des perles.

* * *

Merveilles de la terre de la Vérité

"Le plus merveilleux est de saisir des couleurs dans les corps les plus vifs qui sont aériformes ; la perception s'attache à leurs couleurs, à la façon dont elle s'attache aux couleurs des corps opaques. Sur les portes de leurs villes il y a des colliers de pierres précieuses et de perles. Chaque pierre dépasse cinquante coudées. La hauteur de chaque porte est immense, et les armes et munitions qui y sont suspendus surpassent en quantité la terre tout entière.

"Chez ses habitants, il y a obscurité et lumière sans le cycle du soleil ; et par leur alternance ils connaissent le temps ; les ténèbres n'empêchent pas la perception visuelle, de même que la lumière ne voile pas. Les habitants s'attaquent mutuellement, sans haine sans inimitié, sans mauvaise foi. Si, lors d'un voyage par mer ils font naufrage, l'eau ne les recouvre pas comme elle nous recouvre, mais ils marchent dans l'eau comme les animaux marins jusqu'à ce qu'ils arrivent à

la côte. Il arrive à cette terre des séismes, s'ils se produisent chez nous, la terre se rouvre et tout ce qu'elle porte est détruit.

Il dit : "Un jour j'étais avec un groupe de ces habitants, en discussion, alors un grand séisme se produisit de telle façon que je vis les constructions se mouvoir toutes entières d'un mouvement imperceptible en raison de la vitesse des mouvements alternatifs. Nous n'avions pas l'impression de ce mouvement, comme si nous étions une partie de la terre, jusqu'à la fin du tremblement. Lorsqu'il cessa et que la terre se reposa, la groupe a pris ma main et m'a couché pour la mort de ma fille Fatima. Je leur dit : "Je l'ai quitté en bonne santé chez sa mère." Ils me dirent : "Tu dis vrai ; mais cette terre ne tremble chez nous que lorsque meurt cette personne ou quelqu'un de sa famille. Ce tremblement de terre était pour la mort de ta fille. Pense à elle."

"Je restai chez eux, ce que Dieu voulut, alors que son ami m'attendait. Et quand je voulus les quitter, ils m'accompagnèrent à l'entrée du chemin, ils m'ont

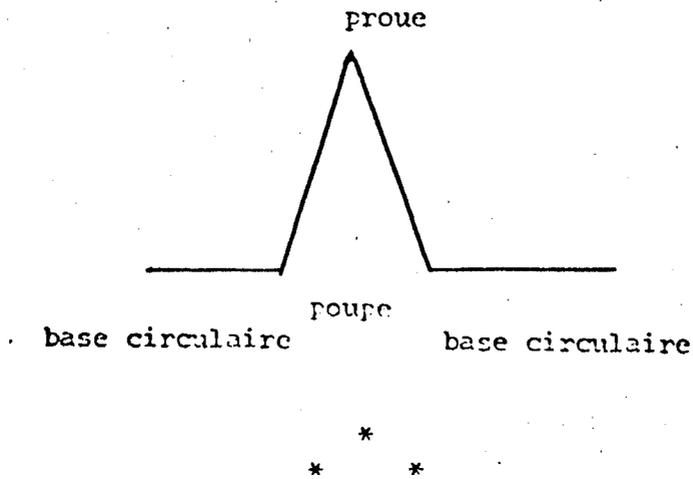
rendu mes dons, et je suis rentré chez moi, et j'ai trouvé son ami qui m'a dit : "Fatima est mourante." J'entrai auprès d'elle, elle était déjà morte. J'étais près de La Mecque. Nous avons préparé le cadavre et nous l'avons enterré à Ma la." Voilà ce que j'ai entendu de plus merveilleux de cette terre.

Il dit encore : "J'y ai vu une Ka ba sans voile autour de laquelle tournent ses habitants. Elle est plus grande que la construction qui est à La Mecque; elle a quatre piliers qui parlent aux habitants dans leur tournée, qui les saluent, qui leur donnent des sciences qu'ils ne trouvent pas chez eux.

"J'ai vu sur cette terre une mer de poussière qui s'écoule à la façon de l'eau. J'y ai vu des pierres petites et grandes qui vont l'une vers l'autre, comme le fer va vers l'aimant ; elles se collent et ne se séparent naturellement que si quelqu'un les sépare, comme on sépare l'aimant du fer, qui n'a pas le pouvoir de résister. Si on laisse les pierres de cette terre selon leur nature, elles vont l'une vers l'autre à une distance

mesurée particulière, et s'attachent l'une à l'autre au point de faire naître la forme d'un bateau."

"J'ai vu de ces pierres se former un petit bateau et deux galères. Quand le bateau ou la galère s'est constitué à partir de ces pierres, les gens le lancent dans la mer de poussière et, y montant, ils voyagent où ils le désirent dans le pays. Toutefois, la quille de ces bateaux est de sable et de poussière agglomérés l'un à l'autre de façon particulière. Je n'ai jamais vu, de tout ce que j'ai vu, plus merveilleux que le glissement de ces bateaux sur cette mer. La forme de la construction pour les embarcations est la même. Toutefois elles possèdent sur les plats-bords, du côté de la poupe, deux immenses bases circulaires, plus haut que le bateau d'une taille d'homme. La terre du bateau, du côté de la poupe, entre les deux bases circulaires, est ouverte au niveau de la mer, et il n'entre dans le bateau aucun sable de la mer, naturellement.



Les villes de la terre de la Vérité

"Sur cette terre il y a des villes qui s'appellent villes de lumière, n'y entrent, parmi les gnostiques, que les élus choisis. Il y a treize villes qui ne sont pas au même niveau et leur construction est merveilleuse. Car on a choisi un lieu sur cette terre puis on a construit une petite ville qui a une énorme enceinte, que le voyageur qui en fait le tour met trois ans à parcourir. Quand on construisit cette enceinte, on y fit des magasins pour les choses utiles

et les approvisionnements. On construisit de distance en distance, du côté de la ville, des tours plus hautes que les tours des villes par leur hélice. La construction a été continuée à l'aide de pierres jusqu'à faire à la ville comme un plafond. Et on a fait de ce plafond une terre sur laquelle on a construit une autre ville plus immense que la première. Elle a été civilisée et prise comme lieu de séjour. Devenue trop étroite, on construisit au-dessus d'elle une autre ville, encore plus grande. Les habitants n'ayant cessé de s'accroître, ils montèrent en construisant étage par étage jusqu'à ce qu'il y ait treize villes."

*
* *
*

Les rois de la terre de Vérité

Il dit : "Dusi je les quitta un certain temps. Je revins chez eux de nouveau, ils avaient augmenté de deux villes l'une au-dessus de l'autre. Ils avaient des

rois gentils et amènes. J'en ai accompagné un groupe. Parmi eux, le suivant, qui s'appelle Tahi , il est comme le Gayl des Himyarites. Je n'ai jamais vu roi qui répète plus souvent le nom de Dieu -qu'il soit exalté !- Sa préoccupation à mentionner le nom de Dieu le détournait du gouvernement de son royaume. Je tirai beaucoup rprofit de lui. Il était constamment assis avec moi. Parmi ces rois il y avait Du l-Urf. Il était un roi immense. Je n'ai jamais vu, parmi les rois de la terre, roi auprès de qui viennent plus de messagers de rois. Il est très actif, très modeste, très détendu. Tout un chacun peut le rencontrer. Il est doux d'abord. Mais quand il se met en colère rien ne lui résiste. Dieu donne de la force à qui il veut."

"Et j'ai vu le roi de la mer, le plus fort, qui s'appelle as sabih (le nageur)."

.....
Ibn 'Arabi décrit ainsi plusieurs rois, sans que les symboles prennent un aspect vraiment surréaliste. Passons à la dernière pages de ce séjour dans la terre de Vérité.

* * *

Hiérarchie des royaumes de la Terre de Vérité

Il dit : "J'étais là un jour dans une séance pour voir leur hiérarchie. Entre autres, j'ai vu que le roi, chez eux, est celui qui est chargé de fournir les aliments à ses sujets, bien qu'il soit de leur nombre. Je l'ai donc vu, quand le repas se prépare, les gens se tiennent debout innombrables, qui s'appellent les porteurs de repas, et représentant chacun une maison. Le surveillant de la cuisine donne à chacun selon sa famille ; le porteur le prend et s'en va."

"Quant à celui qui fait les parts, c'est un personnage unique ; il a des mains à la mesure des porteurs. En un seul geste, il verse à chacun son repas dans son récipient, et il part. Et le reste du repas, il le place dans le magasin. Quand la répartition est terminée, le distributeur entre dans le magasin, et prend le reste du repas et le donne aux vagabonds qui sont à la porte du roi, et le leur abandonne pour qu'ils mangent. Ainsi chaque jour."

"A chaque roi est attaché une personne de belle apparence qui a charge de garder le magasin, on l'appelle le gardien. Dans sa main il détient tout ce que possède le roi. Dans leurs lois il est prescrit que, une fois que le garde a été nommé gardien, le roi ne peut le chasser."

"J'ai vu parmi eux, une personne qui m'a émerveillé par ses mouvements. Elle est assise près de lui, j'étais à la droite du roi. Alors j'ai demandé au roi : "Quelle est la fonction de celui qui est auprès de vous ?" Il sourit et dit : "Il te plaft ?" Je lui dis : "Oui" Il dit : "C'est lui qui a bâti pour nous les constructions et les villes. Tout ce que tu vois est l'oeuvre de sa main." J'ai vu dans le marché de leurs changeurs qu'il n'y a, comme experts de leurs monnaies qu'un seul expert dans toutes les villes, et pour tout ce qui appartient aux rois de ces villes."

*
* *

L'impossible sur cette terre est possible dans la terre
de Vérité

Il dit : "Ainsi j'ai vu leur démarche dans chaque chose : n'en est chargé qu'un seul responsable, mais il a des auxiliaires. Les habitants de cette terre sont les plus savants des gens de Dieu. Bref, tout ce que l'intellect rationnel, avec preuve à l'appui, tient chez nous pour impossible, tout cela nous constatons qu'en cette terre-là ce n'est pas de l'impossible, mais du possible qui s'accomplit en fait. "Car Dieu a pouvoir sur toute chose (3/25 et passim)." Nous savons que nos intelledts sont bornés, mais que Dieu a pouvoir sur la coincidentia oppositorum : pouvoir de faire exister un corps en deux lieux différents, pouvoir de faire subsister l'accident indépendamment de sa substance et de le transférer d'une substance à l'autre, pouvoir de faire subsister le sens spirituel par le seul sens spirituel (sans support exotérique). Tout événement, tout prodige et signe qui surviennent chez nous et dont

l'intellect rationnel répugne à admettre l'apparence réelle, nous le trouvons bel et bien accompli comme apparence réelle sur cette terre-là. Tout corps dont se revêt le spirituel, ange ou génie, toute forme ou figure dans laquelle l'homme se contemple soi-même en songe, tout cela ce sont des corps subtils appartenant à cette autre terre. Ces corps y ont chacun l'emplacement qui leur est propre, avec des prolongements subtils et ténus qui s'étendent dans tout l'univers. A chacune de ces "ténuités" correspond un personnage de confiance. Lorsque celui-ci voit de ses propres yeux quelque entité spirituelle d'entre les entités spirituelles, c'est qu'il a une aptitude spéciale pour telle ou telle forme déterminée d'entre ces formes, celle précisément que revêt cet esprit, comme l'ange Gabriel revêtait pour le Prophète la forme du bel adolescent Dahya al-Kalbi. La cause en est que cette terre, Dieu l'a déployé dans le barzakh, l'intermonde, et y a déterminé un emplacement pour ces corps subtils que revêtent les purs êtres

spirituels, et vers lesquels nos âmes elles-mêmes sont transférées pendant le sommeil et après la mort. C'est pourquoi nous sommes nous-mêmes une partie de son univers.

Enfin cette terre-là comporte une extrémité qui débouche sur le paradis ; c'est celle que l'on désigne comme le parvis ou l'esplanade. Et elle comporte une autre extrémité qui est contiguë au monde de notre terre terrienne. Pour te faire saisir, par une image, comment elle peut se prolonger jusqu'au monde d'ici, je te proposerai la comparaison suivante. Supposons qu'un homme fixe son regard sur une lampe, ou sur le soleil, ou sur la lune, et qu'ensuite, par un clignement des yeux, les cils de ses paupières s'interposent entre le corps lumineux et le regard de l'observateur ; celui-ci verra comme un grand nombre de lignes lumineuses s'étendant depuis ce corps lumineux jusqu'à ses propres yeux, tout un réseau, par exemple, qui partant de la lampe vient rejoindre ses propres yeux. Lorsque lentement, progressivement, les paupières se relèvent devant le

regard de l'observateur, celui-ci voit que le réseau des lignes de lumière peu à peu se rétracte et se ramasse vers le corps lumineux.

Eh bien ! le corps lumineux est ici l'analogue de l'emplacement qui, dans cette terre-là, est réservé en propre à telle ou telle forme d'apparition (le corps subtil que revêt l'entité spirituelle). L'observateur, lui, est l'image des notre propre monde. Quant à l'expansion des lignes de lumière, elle correspond aux formes des corps subtils dans lesquelles nos âmes sont transférées au parvis du Paradis pendant le sommeil et après la mort, et qui sont également les formes apparitionnelles que revêtent les Esprits. Ton dessein d'obtenir une vision de ces lignes de lumière en jouant avec tes paupières, de telle sorte que les cils s'interposent entre ton regard et le corps lumineux que tu observes, ce dessein est ici l'analogue de l'aptitude à l'aperception visionnaire. L'émission des lignes de lumière depuis le corps lumineux, lorsque tu fais cette expérience, correspond alors à l'émission

des formes (que revêtent pour toi les êtres spirituels) lorsque tu as atteint l'aptitude (à la vision de telle ou telle forme apparitionnelle). Enfin la rétraction des lignes de lumière se passant vers le corps lumineux lorsque cesse l'interposition des paupières, est elle-même l'image du retour de ces formes se retirant vers cette terre-là, lorsque cesse ton état d'aptitude. Il n'est point d'autre explication après cette explication. Aussi bien nous sommes-nous déjà longuement étendu sans l'un de nos grands ouvrages sur les merveilles de cette terre-là et sur les connaissances qui s'y rattachent".

*
* *
*

-NOTES-

(1) Tous les titres marginaux ont été traduits par moi.

(2) La traduction des pages : est de H. CORBIN.

(3) La traduction de la page (la terre de la vérité et
son fruit) à la page est mon oeuvre.

(4) La traduction de la page est de H. CORBIN.

BIBLIOGRAPHIE

ABASTADO Claude, Introduction au Surréalisme, Bordas,
Paris 1976

ABASTADO Claude, Le Surréalisme, Hachette, Paris 1975

AFIFI Aboul-A'Ala'a, Fūsūs Al-Hikam, Ed. Dar Al Kitāb
Al 'Arabi, Beyrouth S D

ALQUIE Ferdinand, Le Surréalisme, Entretiens dirigés par
F. ALQUIE, Paris, Mouton, 1968

ALQUIE Ferdinand, Entretiens, Le Surréalisme, Nathan,
Paris 1968

ALQUIE Ferdinand, Philosophie du Surréalisme, Flammarion,
Paris 1973

ARAGON Louis, Les poésies, Gallimard NRF, Paris 1976

ARAGON Louis, Le mouvement perpétuel, Gallimard NRF,
Paris 1975

ARAGON Louis, Les yeux d'Elsa, Seghers, Paris 1976

ARAGON Louis, Le roman inachevé, Gallimard NRF, Paris 1975

ARAGON Louis, Chroniques du Bel Canto, Spira, Paris, 1947

ARAGON Louis, Le libertinage, Gallimard NRF, Paris 1959

ARNALDEZ Roger, La mystique et les Mystiques, Desclée de
Brouwer 1965

ASIN PALACIOS Miguel, Ibn 'Arabi, sa vie, sa doctrine,
Traduction arabe par Abd ar Habman (Ibn
'Arabi, hayātūh wa madhabuhu) Ed. Anglo-
égyptienne, Le Caire 1965

AUDOUIN Philippe, Les surréalistes, Le Seuil, Paris 1973

BACHELARD Gaston, La psychanalyse du feu, Gallimard, Paris 1949

BACHELARD Gaston, La poétique de la rêverie, PUF, Paris 1974

BACHELARD Gaston, L'eau et les rêves, essai sur l'imagination
de la matière, José CORTI, Paris 1976

BACHELARD Gaston, La terre et les rêveries de la volonté,
José Corti, Paris 1948

BACHELARD Gaston, La terre et les rêveries du repos, José
Corti, Paris 1948

BACHELARD Gaston, L'air et les songes, essai sur l'imagination
du mouvement, José Corti, Paris 1948

BATAILLE Georges, L'expérience intérieure, Gallimard/TEL,
Paris 1978

- BAUDELAIRE Charles, Oeuvres Complètes, Gallimard, Paris 1961
- BEDOUIN Jean-Louis, La poésie Surréaliste, Seghers, Paris 1975
- BIBLE (La), Osty (Emile) Le Seuil, Paris 1973
- BRECHON Robert, Le surréalisme, Armand Colin, Paris 1971
- BRETON André, Manifestes du Surréalisme, Gallimard (Idées)
Paris 1975
- BRETON André, Entretiens, Gallimard (Idées) Paris 1973
- BRETON André, Point du Jour, Gallimard, Paris 1970
- BRETON André, Les pas perdus, Gallimard, Paris 1974
- BRETON André, Vases communicants, Gallimard, Paris 1973
- BRETON André, L'amour fou, Folio, Paris 1976

BRETON André, La clé des champs, J.J. Pauvert, Hollande 1967

BRETON André, Anthologie de l'humour noir, J.J. Pauvert,
Paris 1972

BRETON André, Position politique du surréalisme, Denoël Gonthier,
Paris 1972

BRETON André, Signe ascendant, Gallimard NRF, Paris 1975

BRETON André, Clair de terre, Gallimard NRF, Paris 1976

BRETON André, Les champs magnétiques, Gallimard NRF, Paris 1976

BROCHIER Jean-Jacques, L'aventure des surréalistes 1914-1940,
Stock, Paris 1977

CAILLOIS Roger, Approches de l'imaginaire, Gallimard, Paris 1974

CARROUGES Michel, André Breton et les données fondamentales du Surréalisme, Gallimard, (Idées), Paris 1972

CHATEAU Jean, Les sources de l'imaginaire, Ed. Universitaires, 1972

CHEVALIER Jean, Le soufisme et la tradition islamique, Retz, Paris 1974

CHITTICK William C., Djami, Abd Al Rahman Naqd Al Nūsūs Fi sharh Naqsh Al Fūsūs

CORAN (Le), Traduction par D. Massan, Gallimard, Paris 1967

CORBIN Henry, En Islam iranien, Tomes I à IV, Gallimard (Idées) Paris 1971

CORBIN Henry, Terre céleste et corps de résurrection, Buchet Chastel Carréa, 1960

CORBIN Henry, Temple et contemplation, Essais sur l'islam iranien, Flammarion, Paris 1980

CORBIN Henry, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi, Flammarion, Paris 1977

CORBIN Henry, Histoire de la philosophie islamique, Gallimard (Idées), Paris 1964

CREVEL René, Les pieds dans le plat, J.J. Pauvert, Paris 1974

CREVEL René, La mort difficile, J.J. Pauvert, Paris 1974

DAUMAL René, Le contre-ciel, Gallimard NRF, Paris 1970

DESNOS Robert, Corps et biens, Gallimard NRF, Paris 1975

DUPLESSIS Yvonne, Le Surréalisme, PUF QSJ, Paris 1974

DUPUIS J.F., Histoire désinvolte du surréalisme, Ed. Paul
Vermont, Paris 1977

DURAZOI Gérard, Le surréalisme, Larousse, Paris 1972

ELUARD Paul, Oeuvres Complètes, Gallimard La pléiade, Paris 1968

ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM, 1ère édition en 4 volumes, Paris

FREUD Sigmund, Totem et tabou, PBP, Paris 1976

FREUD Sigmund, Le rêve et son interprétation, Gallimard, Paris 1969

FREUD Sigmund, Cinq leçons sur la psychanalyse, PBP, Paris 1975

FREUD Sigmund, Introduction à la psychanalyse, PBP, Paris 1975

FREUD Sigmund, Essais de psychanalyse, PBP, Paris 1975

- GARDET Louis, Les hommes de l'islam, Hachette, Paris 1977
- GAUTHIER Xavier, Surréalisme et sexualité, Gallimard, Paris 1971
- GHAZALI, Michkat Al Anwan, Le tabernacle des lumières, Seuil
Paris 1981
- GRAQUE Julien, Le rivage des syrtes, José Corti, Paris 1957
- GUILLAUME Paul, La psychologie de la forme, Flammarion, Paris 1937
- HELD R. René, L'oeil du psychanalyste surréalité, PBP, Paris 1973
- IBN AL QARI, Manaqib Ibn 'Arabi (Les faveurs d'Ibn 'Arabi)
Beyrouth 1975

- IBN 'ARABI, La sagesse des prophètes (Fūsūs al hikam), traduction
et notes par Titus Burckhardt, Albin Michel, Paris 1974
- IBN 'ARABI, Resa il (Epitres) Haydarābād, 1361
- IBN 'ARABI, Fusus al Hikam, Ed. Ahi l Ala Afifi, Beyrouth S.d.
- IBN 'ARABI, Mawāqi l Nūjūm (Les demeures des astres) Le Caire 1965
- IBN 'ARABI, (Ash-Shaykh Mohyiddin), Rasa'il Ibn 'Arabi, Hyderabad
Deccan 1948
- IBN 'ARABI, (Ash-Shaykh Mohyiddin) Al-Fūtūhāt al-Makkiya (Les
Révélations Mecquoises) Texte établi par Othman
Yahya, 4 tomes, Le Caire 1972
- KHALAF Sahir, Littérature libanaise de langue française, DAR
Nasman, Canada 1974

JUNG C.G., L'homme à la découverte de son âme, PBP, Paris 1965

JUNG-VALENSI-AMADO Eliane, Le temps dans la vie psychologique,
Flammarion, Paris 1965

KOYRE Alexandre, Mystiques spirituels alchimistes du XVI^e siècle
allemand, Gallimard (Idées), Paris 1971

LERICHE René, La chirurgie à l'ordre de la vie, Paris

LINGS Martin, Qu'est-ce que le soufisme ?, Le Seuil, Paris 1977

MALLARME Stéphane, Oeuvres complètes, Gallimard, Paris 1945

MASSIGNON Louis, Akhbar al-Hallaj, Librairie philosophique J. Vrin,
Paris 1975

MASSIGNON Louis, Essais sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1975

MASSIGNON Louis, Diwan (Hocein Mansur Hallaj) Cahiers du Sud, Paris 1955

MASSIGNON Louis, Parole donnée, Julliard, Paris 1962

MASSIGNON Louis, La passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj, 4 tomes Gallimard, Paris 1975

MUBARAK Za'ki, Al Taṣāwuf al islami (La mystique islamique), Beyrouth

NADEAU Maurice, Histoire du surréalisme, Le Seuil, Paris 1964

NUYIA P., Al Niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu, Les Cahiers de l'Arante n° 3, Beyrouth 1965

OUDAIMAH Mohammed, Niffari, Arfuyen, Paris 1982

PLACE Jean-Michel, La révolution surréaliste (Revue), Paris 1975

POINCARÉ Henri, Science et méthode, Paris 1926

QAYṢARI Dāwūd, Sarh Fūsūs al Hikam (Commentaire des sagesses
des prophètes) Iran s.d.

DE RENEVILLE Roland, L'expérience poétique, Gallimard NRF, Paris 1965

LA REVOLUTION SURREALISTE, 2 volumes, Ed; J. Michel Place, Paris 1975

RIMBAUD Arthur, Oeuvres complètes, Gallimard, Paris 1972

DE ROUGEMONT Denis, Les mythes de l'amour, Gallimard (Idées),
Paris 1961

- SAHRAVI Abdulwahhab, Al Tabaqat al Kubra (Les grandes classes),
Dar al Ilm, Le Caire 1954
- SCHEHADE Georges, Les poésies, Gallimard NRF, Paris 1969
- SCHMIDT Joël, Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine,
Larousse, Paris 1969
- SOUPAULT Philippe, Poèmes et poésies, Grasset, Paris 1973
- STAROBINSKI Jean, La relation critique, Gallimard, Paris 1970
- LE SURREALISME, Entretiens dirigés par Ferdinand Alquié,
Paris, Mouton, La Haye 1958
- TABATABA I, Al-Miza Fi Tafsir Al-Qoran, volumes 1 à 20,
2ème édition, Beyrouth

TYRELL G.N.M., Au-delà du conscient, Découvertes et possibilités de la parapsychologie, PBP, Paris 1970

YAHYA Othman, Histoire et classification des oeuvres d'Ibn 'Arabi sous la direction du professeur Louis Massignon, Institut français de Damas, 2 tomes, Damas 1964

N.B. : Un certain nombre d'ouvrages ayant été omis dans la bibliographie, nous les donnons dans le supplément suivant :

ALEXANDRE Maxime, Mémoires d'un surréaliste, Ed. de la Jeune Parque, 1968

ALEXANDRIAN Sarane, Le surréalisme et le rêve, Gallimard, Paris 1974

BLANCHOT Maurice, Le livre à venir, Gallimard, Paris, 1959

BLANCHOT Maurice, La part du peu, Gallimard, Paris 1949

IBN 'ARABI, Tūrjuman Al Ašwaq (Le traducteur des passions)

Beyrouth 1964

NAVILLE Pierre, Le temps du surréel, Galilée, Paris 1977

NIFFARI, The Mawarif and Mukhatabat, Ibn Abdil-Jabbar al

Niffari, with others fragments (Cambridge University Press) Londres 1945.

Introduction de Arter John ARBERRY

PASCAL, Pensées, Ed; Minor, Li Brunschvigg

QANDOUZI, Yanāb'a Al Mawaddh (Les sources de l'amitié) Beyrouth, s.d.

*
* *

TABLE DES MATIERES

	pages
I - INTRODUCTION	1
2 - ORIGINE ET SOURCES DE LA PENSEE MYSTIQUE DANS LA VIE D'IBN 'ARABI	21
- Les voyages mystiques	42
- Voyages en Andalousie et en Afrique	44
- Au Proche Orient	51
- A Damas	62
- Les révélations Mequoises	65
- Les Sagesses du prophète	67
- IBN 'ARABI et AL-HADIR	71
- la première rencontre	79
- la deuxième rencontre	81
- la troisième rencontre	81
- la quatrième rencontre	83
3 - L'imagination indépendante ou le monde des archetypes	88
4 - L'imagination liée ou l'Homme absolu	111
5 - L'imagination entre la veille et le sommeil	155
6 - L'imagination dans l'amour et la beauté	228
7 - Les fonctions de l'imagination	268
8 - Sagesse surréaliste	306
9 - L'imagination chez André Breton	312
10 - L'image et la beauté	359
11 - Comparaison	372
1 - Revolution spirituelle	375
2 - Le point supreme	377
3 - Langage et expression	379
4 - l'aventure dangereuse	386
5 - L'Homme	388
6 - Le hasard objectif	392
7 - Le réel	395
8 - Le monde invisible	397
9 - Les rêves	399
10 - La beauté	403
11 - L'amour	406
12 - Conclusion	423
13 - Appendice	434
14 - Bibliographie	468